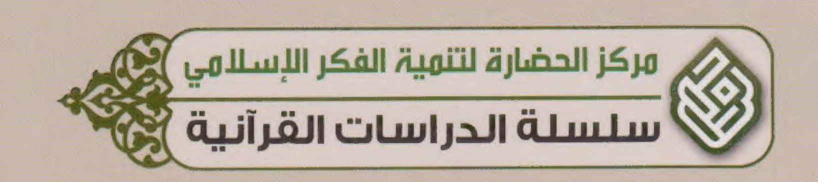
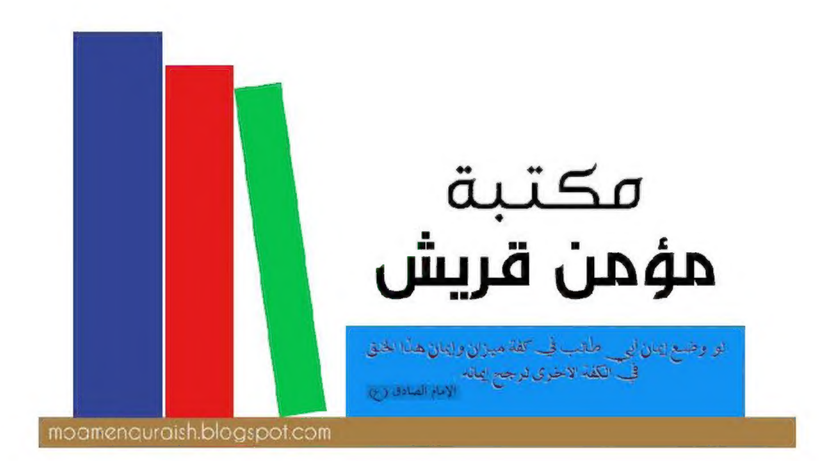



القراءة الأركونيّة للقرآن

دراسـة نقديّـة

أحمد فاضل السعدي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح إيمانه
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

أحمد فاضل السعدي

- ولد عام 1968م، حائز على

شهادة الدكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية، والدكتوراة في علوم القرآن والحديث.

- أستاذ في جامعة طهران.
- له عدد من الأعمال الفكرية في مجال تخصّصه، منها:
- القرآني الفقيه سعيد بن جبير
- فقه المرأة المفقود عنها زوجها في المذاهب الخمسة
- فن الترجمة
- نجوم في سماء العصمة
- الإدارة الثقافية
- ليالي المنافي (ديوان شعر)

القراءة الأركونية للقرآن

أحمد فاضل السعدي

القراءة الأركونية للقرآن

دراسة نقدية



المؤلف: أحمد فاضل السعدي (عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران)
الكتاب: القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-017-2

Arkoun's Reading of Quran:
A Critical Approach

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف فانتزي ورد ـ بناية ماميا ـ ط5
تلفاكس: 826233 (9611) ـ 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

محمد أركون واحد من المفكّرين الذين ولدوا في بيئة الإسلام وثقافته، ومن بعد ذلك انتقل إلى الغرب وغاص في فكره وثقافته إلى حدود بعيدة قد تزيد عن غوصه في الثقافة الإسلاميّة أو تنقص، وما بقي ثابتاً عند محمد أركون منذ بدايات وعيه هو الاهتمام بالفكر الإسلامي تراثاً ومعاصرة. إلى حدّ ربّما يسمح بالحديث عنه كمستشرق مسلم، على ما في هذا التعبير من تهافت مدّعى.

ولا نريد من هذه الدراسة الدخول إلى عالم أركون والتعرف على تفاصيله ودقائقه، وما نبتغيه هنا هو تسليط الضوء على اهتماماته القرآنية ومحاولته تقديمَ قراءة مختلفة للقرآن، وتفسير غير تفسيره الموروث.

حاول المؤلف في هذه الدراسة أن يقتصر على ما له صلة بالقرآن، ووفّق في ذلك إلى حدٍّ ما، ولكنه لم يستطع إظهار درجة أعلى من التخصّصية فاختار التعرض لما قد لا يكون ذا صلة مباشرة بالموضوع، ولكن إيماناً منه ومنّا أيضاً بأنّ المشاريع الفكرية ليست جزراً منفصلة بعضها عن بعضها الآخر، بل هي أبنية متداخلة يؤثر بعضها في بعض،

ويُكمّل وقد يهدم أيضاً. لذلك كلّه قدم الكاتب في إطلالة متوسطة بين الطول والإيجاز محاولة لفهم المشروع الأركوني كلّه والانتقال بعدها إلى اشتغاله على القرآن. وأما المشروع الأركوني فلنا معه حلقة أخرى غير هذا الكتاب في سلسلة أعلام الفكر والإصلاح، علّنا نفي للقراء الكرام بهذا العهد.

وأما هذا الكتاب فقد جعلنا له غايةً أساس هي درس أفكار محمد أركون التي قدّمها حول القرآن، وما سوى ذلك من قضايا تعرّض لها الكتاب خدمة لهذا الغرض الأثير.

يأمل المركز والعاملون فيه أن يكون هذا الكتاب حلقةً نافعة من حلقات سلسلة الدراسات القرآنيّة. إنّه نعم العون لمن أراد من عباده الخير وعزم عليه.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2012

الإهـــداء

إلى المرأة مظهر الجمال والجلال الإلهي، إلى أسطورة الصبر والمقاومة والمعاناة والموقف، إلى من شهدت مصارع الأحبة وهم يهوون كما تهوي النجوم في مشهد مأساوي كانت تمر ساعاته مرور أشباح الظلمة. وحان وقت العصر فأثقلت بأمانة تنوء بحملها الجبال الرواسي، ولكنها كانت زينبا.

إلى من خرجت مع ثلّة من الأرامل والأيتام تمزّق أستار الساعات الملتفة برداء الظلمة في برية سكنتها الوحشة والوحوش، وهي تسير بخطى مثقلة نحو مصرع أخيها الذي لم تفارقه يوماً، فألقت على جسده المبضّع نظرة وتنشَّقت الحزن، أعقبه تنهدات تجرح القلب وتُدميه، وتراءى لها الماضي من وراء ضباب التنهّد والأسى: السلام عليك يا رسول الله هذا حسين بالعرى، مسلوب العمامة والردى، مرمّل بالدما، ورغم كل ذلك كانت زينبا، فوضعت كفيها تحت جسده الطاهر، وهي تقول: إلهي إن كان هذا يرضيك فخذ حتى ترضى، اللهم تقبل منا هذا القربان. ومرّت الايام آخذة بأعناق الليالي ففتح الأسى شفتيها لتجمع بين الكلام ومكنونات النفس وتصنع ملحمة وثورة قضَّت مضاجع القتلة: كد كيدك واسعَ سعيك فوالله لا تمحو ذكرنا ولا تميت وحينا.

إلى زينب بنت علي (ع) وفاطمة (ع) أقدّم هذا الجهد المتواضع.

شكر وتقدير

عرفاناً بجهودهم وتثميناً لأتعابهم أسجّل جزيل شكري وعاطر ثنائي ووافر امتناني إلى من رسموا معالم طريقي وزرعوا في أعماقي غرسة. إلى جميع أساتذتي الذين لم يدّخروا وسعاً في أن يجودوا بأنفسهم لبناء التلاميذ.

إلى من علَّموني الكلمة من المرحلة الابتدائية وحتى هذه المرحلة ولا سيما الدكتور أحمد واعظي والدكتور حميد بارسا نيا والدكتور محمد جعفر علمي.

وإلى أسرتي التي تحملت القسط الأكبر من رحلتي العلمية، والدتي الحبيبة، وزوجتي العزيزة، وأولادي محمد، وفاضل، وسيماء.

وإلى كل من مَدَّ لي يد العون أخص بالذكر الصديق الكريم السيد مشتاق عبد مناف الحلو الذي وضع ما بجعبته من مصادر تحت اختياري، والأستاذ الدكتور السيد جعفر موسى حيدر والأخ الصديق علي أصغر رامزي، اللذين كانا ذخراً لي ساعة العسرة.

المقدمة

ربما لم يحظَ كتاب طوال التاريخ بالاهتمام والدراسة والتفسير بما حظيَ به القرآن الكريم.

ولم يكن بإمكان أحد أن ينكر محورية القرآن في فكر المسلم وحياته رغم اختلاف المذاهب وتنوّع المشارب، فالقرآن عنوان يجتمع حوله الجميع.

فهو الثقل الأكبر الذي خلّفه النبي (ص) حين قال (ص): «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي أهل بيتي ألا وهما الخليفتان من بعدي ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[1].

وكان المعيار والميزان للأخذ بالحديث والرواية؛ فعن أبي عبد الله(ع) (أي الصادق (ع)): ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف[2] وقد جاءت العشرات من الروايات بهذا المضمون[3].

---

(1) محمد بن علي الصدوق، **الأمالي**، ص 500؛ وقريب منه جداً في: أحمد بن حنبل، **مسند أحمد**، ج3، ص17، وفيه إضافة «فانظروني بما تخلفوني فيهما»؛ وبالمضمون نفسه: عبد الله بن بهرام الدارمي، **سنن الدارمي**، ج2، ص432.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص69.

(3) المصدر نفسه، ص 68 ـ 69؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الاستبصار**، ج1، ص190.

وقد كانت الدراسات المتعلقة بالقرآن على أشكال تختلف باختلاف انتماء أصحابها وأهدافهم من البحث، والتي يمكن أن نقسّمها كالتالي:

1 ـ دراسات المسلمين: وهي على أقسام:

أ ـ الدراسات المتعارفة أو التقليدية إن صح التعبير: لقد خاض هذا الصنف من الباحثين في شتى المجالات القرآنية، وربما يقال إنهم لم يَدَعُوا أمراً إلا وسلَّطوا الأضواء عليه وألّفوا فيه الكتب، ويكفي أن نشير إلى العناوين التي أولَوها أهمية والمؤلفات التي جادت بها أفكارهم وأقلامهم، نكتفي في هذا المجال بما أورده ابن النديم في فهرسته وهو الذي توفي سنة 380 هـ[1]. وهذا يعني أن مئات بل آلاف المؤلفات شهدتها المكتبة الإسلامية عقب تلك الفترة، وإذا أردنا إحصاء كل ذلك لزم الخروج عن عنوان البحث وتدوين عدة مجلدات:

1 ـ التفسير: يشير ابن النديم تحت عنوان «تسمية الكتب المصنفة في تفسير القرآن» إلى 41 تفسيراً[2].

2 ـ ما أُلف في معاني القرآن، ومشكله، ومجازه: ذكر 24 كتاباً[3].

3 ـ الكتب المؤلفة في غريب القرآن: تعرض إلى 12 كتاباً[4].

4 ـ الكتب المؤلفة في لغات القرآن: تطرق إلى 6 كتب[5].

---

(1) رضا تجدد، مقدمة فهرست ابن النديم، ص أ.
(2) ابن النديم، فهرست ابن النديم، ص 36 ـ 37.
(3) المصدر نفسه، ص37.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص38.

5 ـ الكتب المؤلفة في القراءات: ذكر 21 كتاباً[1].

6 ـ ما ألف في الوقف والابتداء في القرآن: أشار إلى 12 مؤلفاً[2].

7 ـ الكتب المؤلفة في النقط والشكل للقرآن: وهي 6 كتب[3].

8 ـ ما كتب في لامات القرآن: ذكر 3 مؤلفات[4].

9 ـ الكتب المؤلفة في اختلاف المصاحف: ذكر 3 منها[5].

10 ـ الكتب المؤلفة في مقطوع القرآن وموصوله: أشار إلى 4 منها[6].

11 ـ ما أُلف في هجاء المصاحف[7].

12 ـ الكتب المؤلفة في ما اتفقت ألفاظه ومعانيه في القرآن: أورد كتابين[8].

13 ـ في متشابه القرآن: تعرض إلى 10 كتب[9].

14 ـ في نزول القرآن: تناول كتابين[10].

15 ـ في عدد آي القرآن: أشار إلى 19 كتاباً موزعة حسب البلدان[11].

---

(1) المصدر نفسه، ص38.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص38 ـ 39.
(6) المصدر نفسه، ص39.
(7) المصدر نفسه.
(8) المصدر نفسه.
(9) المصدر نفسه.
(10) المصدر نفسه، ص40.
(11) المصدر نفسه.

16 ـ في ناسخ القرآن ومنسوخه: ذكر 18 كتاباً[1].

17 ـ في أحكام القرآن: نقل أسماء 11 كتاباً[2].

وهكذا استطاع القرآن أن يبقى المصدر الذي يوليه الباحثون العناية، ويحتفظ بمكانة المرجعية في المنظومة الثقافية رغم ما شهدته المجتمعات من تحولات في علاقاتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة[3]. ومما يميز العقدين الأخيرين من القرن العشرين ظهور دراسات قرآنية تتمحور حول مبدأ قدسية النص القرآني «التي لا يحدها فهمٌ بشري، وهي قدسية تتجلى أكثر فأكثر بتطور الفكر الإنساني واتساع دائرة معارفه[4]. ويكفي القول إن ما يزيد على مائة مؤلَّف ظهر في البلاد العربية في ظرف قرن ونصف فضلاً عن المقالات التحليلية والدراسات الموضعية[5].

ب ـ **دراسات الإصلاحيين والحركيين:** كانت للانتكاسات التي عاشتها الأمة الإسلامية في فترة الاستعمار وما لحقها، والهجوم الثقافي والفكري الذي تعرض له العالم الإسلامي، وانحسار النهج التقليدي وعدم مواكبته الحياة كامل الأثر في ظهور جيل يحاول القيام بعرض الإسلام بطريقة تتسم بالأصالة، والحيوية، والحلول لما يواجهه المسلم من مشاكل وتحديات.

وخاض أصحاب هذا التوجه الميادين المختلفة في رسم الصورة

---

(1) المصدر نفسه، ص40.
(2) المصدر نفسه، ص40 ـ 41.
(3) أحميدة النيفر، **النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية**، ص115.
(4) المصدر نفسه، ص167.
(5) المصدر نفسه، ص115.

الواضحة عن الإسلام ومن أهمها مجال القرآن الكريم بما يمثّل من دستور لسعادة الإنسان، ومن الممكن التطرق إلى بعض الأسماء:

1 ـ الشيخ محمد عبده (1258 ـ 1323 هـ)، ألّف في الحقل القرآني «تفسير جزء عمّ» و«تفسير سورة العصر»، وتفسير القرآن الحكيم المشهور بـ«تفسير المنار»[1].

2 ـ المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي (1905 ـ 1973 م)، استطاع ابن نبي أن يقدم 30 كتاباً للمكتبة الإسلامية، ومن مؤلفاته: «الظاهرة القرآنية»[2].

3 ـ المفكر الإسلامي المصري سيد قطب بن إبراهيم (1906 ـ 1967م)، يمثل تفسيره «في ظلال القرآن»، و«التصوير الفني في القرآن»، و«مشاهد القيامة في القرآن» بعض تجليات هذا النوع من الدراسات.

4 ـ المفكر الإسلامي والمرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر (1353 ـ 1400 هـ)، قدم منهجاً جديداً في التفسير أطلق عليه التفسير الموضوعي في القرآن وذلك من خلال كتابه «المدرسة القرآنية»، ورغم صغر حجمه؛ لكنه كان نقلة كبيرة في الدراسات القرآنية.

5 ـ المفكر الإسلامي السيد محمد حسين فضل الله (1935 ـ 2010 م)، يعد تفسير «من وحي القرآن» تعبيراً عن النهج الحركي الذي سلكه السيد فضل الله، ولكنه ليس محاولته الوحيدة في هذا المضمار، وإنما يمكن أن نعثر على أثر هذا المنهج في نتاجاته الأخرى من قبيل الحوار في القرآن.

---

(1) إليان سركيس، **معجم المطبوعات العربية**، ج1، ص934 ـ 935؛ ج 2، ص1677.

(2) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج 5، ص266.

هذا بالإضافة إلى أسماء أخرى تبنَّت هذا الأسلوب لكننا ورعاية للاختصار لم نتعرض إليها.

ج ـ دراسات الحداثويين: لقد انفتح العالم الإسلامي على الغرب ومنجزاته المادية والفكرية في القرنَين التاسع عشر والعشرين، فاستشعر بعض أبناء المسلمين ضرورة اعتماد الأدوات الغربية للتعاطي مع القرآن، ولم يكن هذا الشعور منطلقاً من نوايا وأهداف واحدة، فيوجد المخلص في قصده ولكنه ولج سبيلاً لا يتناسب والواقع الديني، ويوجد من بهره الغرب فظن أن لا منجى إلا بالأخذ بالواردات التي شقّت طريقها إلى العالم الإسلامي مختومة بختم غربي، فيما نشاهد صنفاً ثالثاً تحوّل إلى غربي بامتياز يخدم مصالح أوروبا ويسفّه كل ما هو إسلامي وشرقي.

وقد لعب تخلُّف الشرق دوراً كبيراً في ظهور تيار التحديث[1]، ورفع راية هذا التوجه عدد من الكتّاب، والمفكرين، والمثقفين ممن عاشوا ما أُطلق عليه عصر النهضة الحديثة، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي الذي كان يرى أن «من الضروري أن تتكيف الشريعة وفاقاً لمتطلبات الحياة الجديدة، ويعلن أن لا فرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي» التي ترتكز إليها قوانين أوروبة الحديثة، وأنه من الممكن تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً ـ يتمشى ومتطلبات العصر»[2]، «ويحاول أن يغرس الحضارة الغربية الحديثة في حديقة الشريعة»[3]، وأيضاً أمين الريحاني والذي كان من الفئة «التي

---

(1) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي**، ص405.

(2) حنّا الفاخوري، **الجامع في تاريخ الأدب العربي: الأدب الحديث**، ص75.

(3) المصدر نفسه.

مدّت نظرها إلى نهضة الغرب ورأت في أساسها ثورة اجتماعية»[1]، وطه حسين الذي كان يقول: «ليس على حياتنا الدينية بأس من الأخذ القوي بأسباب الحضارة الأوروبية»[2]، وهلم جرّاً من هذا القبيل الأمر الذي لا ينتهي عند تلك الفترة الزمنية وإنما امتد بامتداد الزمن، ففي كل يوم يطالعنا اسم جديد وأفكار تتراءى وكأنها ولدت للتوّ.

وفي هذه القائمة الطويلة نلتقي بأسماء معاصرة من قبيل:

نصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمد شحرور، ومحمد الشرقي، وعياض بن عاشور، ومحمد طالبي، وعبد المجيد الشرفي، وفؤاد زكريا، ومحمد سعيد العشماوي، وفضل الرحمن، ومحمود طه، وعبد الكريم سروش، وأدونيس، وصادق بلعيد، وطيب تيزيني، وعزيز العظمة، وصادق جلال العظم.

لقد سعى المحدثون إلى الولوج في قضايا خمس كبرى هي: التراث والدولة، والآخر، والوحي واللغة[3].

وكان اهتمامهم قد انصبَّ منذ أربعينات القرن العشرين على الدراسات القرآنية والتفسيرية[4]، ويمكن تقسيم المحاولات التفسيرية المعاصرة إلى قسمين:

قسم يتناول النص القرآني بأكمله، فيما يقتصر القسم الآخر على

---

(1) المصدر نفسه، ص275.
(2) المصدر نفسه، ص357.
(3) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص349.
(4) المصدر نفسه، ص159.

عرض منهج دون تطبيقه على النص برمَّته أو على جزء مهم منه[1]، فجاءت النتاجات القرآنية المختلفة والتي يمكن الإشارة إلى بعضها بما يلي:

1 ـ الفن القصصي / محمد أحمد خلف.

2 ـ النص القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس.

3 ـ مفهوم النص دراسة في علوم القرآن / نصر حامد أبو زيد.

4 ـ القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام / صادق بعليد.

5 ـ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة / طيب تيزيني.

6 ـ في قراءة النص الديني / عبد المجيد الشرفي وآخرون.

2 ـ دراسات غير المسلمين:

المستشرقون هم أبرز من تناول القرآن بالدرس والبحث من غير المسلمين. ولسنا الآن بصدد التعرض إلى الفكر الاستشراقي وإلى أقسام المستشرقين؛ ولكننا نحاول تقديم مجموعة من الأسماء التي تركت تراثاً على هذا الصعيد:

1 ـ الألماني جوستاف فايل (1808 ـ 1889م) في كتابه «مدخل تاريخي نقدي إلى القرآن».

2 ـ إدوارد سيل في كتابه «التطور التاريخي للقرآن».

3 ـ الألماني ثيودور نولدكه (1836 ـ 1930م) في كتابه «تاريخ القرآن».

---

(1) المصدر نفسه، ص124.

4 ـ الفرنسي ريجيه بلاشير (1900 ـ 1973م) وكتابه «تاريخ القرآن».

5 ـ الألماني براجشتراسر (1886 ـ 1993م) وكتابه «تاريخ القرآن».

6 ـ سباير جريفنا وكتابه «القصص الكتابي في القرآن».

7 ـ جولدتسيهر وكتابه «مذاهب التفسير الإسلامي».

وغيرهم من عشرات الأسماء. إضافة إلى ما كتبوه عن القرآن فقد حققوا العديد من الكتابات المرتبطة بالقرآن كما ترجموا القرآن نفسه إلى لغات مختلفة، وكذلك أعدُّوا معاجم قرآنية.

في ظل هذه الاتجاهات يظهر محمد أركون بمنهجه الذي يحاول اعتماده في قراءة القرآن، ما يجعلنا أمام مهمة تتعلق بدراسة ومعرفة القسم الذي يمكن أن يصنف فيه وهذا ما تعمل عليه هذه الأطروحة.

نحن وأركون:

ربما لم ينل أركون ما يستحقّ صدى في العالمين الإسلامي والعربي، وسبب ذلك أمور هي:

1 ـ لم يكتب بالعربية إلا نادراً.

2 ـ كان يعيش في بلاد الغرب.

3 ـ يتسم تراثه بعدم الوضوح في العبارة.

ومع ذلك فقد كان له حضور عبر قناتين:

الأولى: مترجمه وحامل مشروعه هاشم صالح وهو سوري الأصل، وهو الذي نقل تراثه من الفرنسية إلى العربية، ولم يدخر جهداً في شرح وتوضيح أفكار أركون.

الثانية: من آمنوا بأفكار أركون من المسلمين ولعل أبرز هؤلاء المفكرون المحدثون التونسيون.

هذا هو مدى تواصل أركون مع العالمين الإسلامي والعربي، ولكن رغم ما ذكر يوجد ما يميز أركون أو يوجّه الأنظار نحو مشروعه الذي يعبّر عن الفكر الحداثي برمّته، ونحو ما يبتغيه من دراسة هذا الفكر خصوصاً على صعيد القرآن.

فقد كان القرآن محور قراءة أركون، وقد اقتصرنا عليه مع الإشارة إلى موضوعات يمكن اعتبارها مقدمة لفهم فكره، منها حياته التي تعكس الدوافع لاعتماده مثل هذا المنهج، وهي مقدمة مهمة للغاية لا يمكن طرحها جانباً.

الفصل الأول

محمد أركون من النشأة إلى التكوين

1 ـ محمد أركون البطاقة الشخصية

1 ـ 1 ـ الولادة:

وُلد أركون في قرية صغيرة وبعيدة معلّقة على سفح جبل الجرجورة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر تدعى تاوريرت ميمون، وذلك عام 1928م في عائلة بربرية[1].

1 ـ 2 ـ الأسرة:

لم تكن الأسرة التي ينتمي إليها أركون تختلف عن الأُسر الأخرى التي نشأت في ذلك المحيط، ولم تكن تمتلك علامات فارقة تجعلها أرضية مناسبة لبلورة شخصية محمد المولود الجديد، فأقصى ما نعرف عن أبيه أنه «رجل متدين جداً»[2]، وأنه كان يملك دكاناً لبيع البضائع في

---

(1) محمد أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ص285؛ نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، ص451.

(2) رون هالير، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب**، ص63 (مقابلة مع محمد أركون، رقم 2).

منطقة عين العرب القريبة من مدينة وَهْران[1] وأن أمّه كانت تمارس الطقوس الدينية وفقاً لتصوراتها الخاصة. وقد حج محمد معها ـ وكما يعبِّر هو ـ إلى ينابيع غازية كان ينسب الناس لها أرواحاً، وزارَ أشجاراً من الزيتون ضخمة ومعقودة يتراوح عمرها بين مئتي وثلاث مئة سنة، وتعتبر أشجاراً تسكنها الأرواح[2]، وهذا يعني أن إسلام الأم وبقية الأسرة بسيط، إلّا أن نطلق ما أطلقه أركون بحقها حيث وصف تدينها بالشعبي «والإسلام الخرافي»[3].

هذا على مستوى التدين، وأما على المستوى الثقافي وعلى مستوى اللّغة، فهي أسرة ثقافتها شفوية شأنها شأن بقية أبناء المجتمع القبلي الجزائري الذي لا كتابة له. مضافاً إلى أنها لا تحسن العربية مثلما يشير أركون نفسه «فأمي وأخواتي وعماتي لا يعرفن العربية ولا الفرنسية، مثلهن في ذلك مثل الكثيرات من الجزائريات والمغربيات»[4]، وهو أمر طبيعي في واقع قبلي يفقد فيه التواصل. ومن هنا فلم تنفتح الأسرة بصورة عامة على أكثر من اللغة البربرية الأمازيغية وقد ألقى هذا الجو بظلاله عليه على شتى الأصعدة، على الصعيد الديني، واللساني، والموقف من الثقافة الشفوية، والشعور بالأقلّوية، والإقصاء.

---

(1) وهران: مدينة على البر الأعظم من المغرب. ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج 5، ص385.

(2) رون هالبير، مصدر سابق، ص167، (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).

(3) رون هالبير، مصدر سابق، ص 167.

(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص122.

1 ـ 3 ـ من القرية إلى وَهْران:

انتقل أركون من قريته إلى عالم أوسع نسبياً حيث منطقة وهران. وهناك بدأ دراسته في المرحلة الابتدائية. وقد خاض تجربة مؤلمة وهو يواجه لغات أخرى لم يكن يجيدها، لغات كان عليه أن يتعلمها نتيجة الاحتكاك بأقرانه مع كونهم لا يهتمون أبداً بتعلم لغته[1]. ولعل هذا الوضع أثّر نفسياً عليه، لذا تعلم أركون العربية وهو في سن السابعة من خلال الكتب[2].

ودرس في ثانويتي «أردايون » و«لامور يسبير» في المنطقة نفسها[3]، وكانت دراسته في مدارس فرنسية علمانية، وذلك أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة[4]، وكان البرنامج التعليمي المطبق في الجزائر هو نفسه المطبق في فرنسا[5].

وفي تلك الفترة كانت المواجهات الثقافية قد تعقدت بعد أن احتك بزملائه اليهود، والأسبان، وفرنسيّي فرنسا، وزملائه الناطقين بالعربية. ولم يكن ذلك يعني أن مرحلة الثانوية هي بداية الإحساس بهذه المواجهة، فقد شهد بأم عينه مواجهة عنيفة ومفاجئة مع الثقافة الفرنسية الأكثر علمنة وهو في سن السادسة[6].

---

(1) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص451.
(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص168 (مقابلة مع أركون، رقم 6).
(3) المصدر نفسه، ص243.
(4) المصدر نفسه، ص168.
(5) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص127 (هامش هاشم صالح).
(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص101.

1 ـ 4 ـ من وهران إلى الجامعة:

في بداية الخمسينات دخل أركون الجامعة في بلده الجزائر، وفي عاصمتها على وجه التحديد[1]، وذلك في كلية الادآب[2].

وفي تلك الفترة الزمنية ظهر نشاطه أو تمرده، فقد ألقى محاضرة أو حديثاً كطالب في الجامعة، على طلاب رفاق ينتمون إلى الرابطة الجزائرية لطلاب الجزائر العاصمة، وقد وجّه فيه سهام نقده إلى طه حسين، متهماً إياه بالتماشي مع الإسلاموية إذ إنه ساهم في نشر كتب من هذا النوع، وكانت حركة الإخوان المسلمين تقوم بنشر هذا اللون من المؤلفات. وموقف طه حسين هذا مرفوض من وجهة نظر أركون؛ لأنه تخلى عن موقفه النقدي من النصوص التاريخية التي تتكلم عن «الإسلام البدائي».

إن هذه الرؤية لدى أركون صدمت زملاءه الطلبة[3]. وقد تحدث هو نفسه عن تلك الفترة:

«لقد عشت أيام الاستعمار ضمن مناخ من الكبت والإحباط الأخرس الصامت في الجزائر ما قبل التحرير ما كان يحق للجزائري أن يعترض أو يناقش، كان الاستعمار متعجرفاً وشرساً... كنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية والآداب العربية، أما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالآلاف. بالطبع، كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية ويحاولون

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص117.

(2) المصدر نفسه، ص243.

(3) المصدر نفسه، ص117.

منعها والتضييق عليها إلى أكبر حد ممكن. . . منذ ذلك الوقت تبرعَمَت فيّ بدايات الرفض للإسلاميات الكلاسيكية نفسها (أي الاستشراق) بكل مناهجها وطرائقها»[1].

واستطاع أركون أن يطوي مراحل البكالوريوس ليحضر في المراحل الدراسية العليا ويحصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة الجزائر، وذلك عام 1954 في بحثه المقدّم تحت عنوان: الجانب الإصلاحي لأعمال طه حسين[2].

1 ـ 5 ـ على أبواب باريس أو السوربون:

لم يكن أركون يرغب بشيء إلا في الذهاب إلى باريس[3]، فشدَّ الرحال إليها ليطوي مرحلة جديدة من مسيرته العلمية في أهم جامعة من جامعاتها ألا وهي السوربون[4].

لقد انتمى أركون إلى السوربون، وتمكن من الحصول على شهادة الدكتوراه، وكان عنوان أطروحته: «النزعة الإنسانية العربية في القرن

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص264.

(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص251؛ أركون محمد، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص3.

(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص169 (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).

(4) هي من أعرق الجامعات الأوروبية ومقرها في العاصمة باريس. أنشئت سنة 1150 م، وهي في الأصل كلية لاهوتية أسسها بيردي سوربون المرشد الروحي للملك لويس التاسع ملك فرنسا.
وتتكون الآن من 13 جامعة مستقلة؛ أربع منها في مبنى السوربون التاريخي، ويتجاوز عدد طلابها 296000 طالبٍ بينهم حوالي 51000 من الطلاب الأجانب، وكان من نتاجها كثيرٌ من السياسيين والمفكرين في العالم العربي والإسلامي من قبيل: ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث العربي الاشتراكي، طه حسين صاحب كتاب الشعر الجاهلي الذي اتهم على أساسه بالكفر، الحبيب بورقيبه أول رئيس جمهورية تونسي، كمال جنبلاط مؤسس الحزب التقدمي الاشتراكي في لبنان، علي شريعتي الكاتب والمفكر الإيراني.

الرابع الهجري: مسكويه مؤرخاً وفيلسوفاً»، وتُرجمت إلى العربية تحت عنوان: « نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي»[1].

وقد شاب مناقشة الأطروحة ما يكدر صفوها عندما أطلق أركون رصاصة النقد على الاستشراق في مهده أي السوربون، إذ قال: «لم أتعلم شيئاً من المستعربين (يقصد المستشرقين)، لم يعلمني أساتذتي المستعربون كيف أفكر، ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة كما كنت أنتظر». وكانت الكلمة هذه كالصاعقة التي جعلته يوشك على السقوط في الامتحان، وعدم نيل شهادة الدكتوراه[2]. ومع أنّه كان يهاجم أساتذته بهذه الطريقة إلا أنّه كان يستثني ريجيس بلاشير؛ لأنه كان متخصصاً محترفاً في فقه اللغة وقد تعلم منه الدقة والصرامة الفيلولوجية[3]. ومع كل ذلك فأركون مدين للجامعة الفرنسية بتكوينه العلمي ومواقفه الإبستمولوجية.

1 ـ 6 ـ الأزمات الأركونية:

أشرنا في طيات ما مرّ من حديث إلى بعض الأزمات التي واجهها أركون وحاول تسليط الأضواء عليها كلما سنحت الفرصة. ونظراً إلى أهميتها فسنعرضها بالترتيب التالي:

1 ـ أزمة الأقلية: أركون بربري الأبوين والمولد والنشأة، وهذا ما يجعله ينشدّ كثيراً إلى الجذور، ويرفض عملية الاستبعاد التي تواجهها هذه الأقلية وثقافتها ولغتها. فهو يتحسس من الخطاب الذي ساد الجزائر والذي يعد اللغة والثقافة الإسلاميتين هما حصراً أساس الأمة الجزائرية،

---

(1) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص456.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص247.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص56.

لأن مثل هذا الخطاب لا يبقي مكاناً للّغة أو الثقافة البربريتين مع بقائهما في مناطق عدّة[1]. ويرى «أن الهوية المغربية تشكّل أساساً القاع الثقافي البربري»، هذا القاع «يمتد من بنغازي على الحدود المصرية الليبية إلى الأطلسي»[2].

واختيار أركون لكلمة بربري ربما يكون على غير ما يحب، فهي كلمة أطلقها الرومان أولاً إذ كانوا يقولون: «بربار يوس» وهي تنبع من نظرة إثنوغرافية لتلك البقعة، في وقت لم يكن من أطلقت عليهم الكلمة يستخدمونها لأنفسهم. وكانت كلمة بربر تعني برابرة. وحين وصل العرب سمعوا الرومان والبيزنطيين يتكلمون بلسان البرباريوس فقالوا: برابر[3].

ومن انشداد أركون لقومه يعتقد أن نضال البربر، والمزابيين، والشوايا، والقبائليين وغيرهم كان أصعب أثناء التواجد الفرنسي، لأنهم كانوا يواجهون جبهتين فبعضهم كانوا جزائريين ومسلمين بفروق ثقافية خاصة، وآخرون كانوا ينادون بالجزائر الفرنسية[4].

إن هناك معاناة تحدث إثر انتمائه «إلى أقلية مبعدة يحتقرها العرب كما الفرنسيون ويهمشونها بقسوة»[5].

2 ـ **أزمة الحماية**: إن أركون ينتمي إلى أسرة اضطرت إلى الخروج

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص29؛ عن مقال لأركون بالإنجليزية «**سياسات إحياء الإسلام**»، 1988 م، ص175.
(2) المصدر نفسه، ص166 (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).
(3) المصدر نفسه، ص166.
(4) المصدر نفسه، ص168.
(5) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص451.

من منطقة قسنطينة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، طلباً لحماية بني «يني»، فاستقرت في أسفل التل ما يعكس حالتها بوصفها واقعة تحت حماية بني يني.

إن هذا الواقع آلم أركون كثيراً، ومن هنا يقول: كنت حصلت للتو على شهادة الليسانس في اللغة والآدب من جامعة الجزائر، ما أعطاني إحساسا ولأول مرة بتعويض صغير عن المعوقات الاجتماعية التي كان يتسبب فيها وضعي كـ «محميٍّ»[1].

3 ـ **أزمة اللغة**: حينما يعيش الإنسان في بلد لا يحسن لغته سينعكس ذلك على روحه، فكيف إذا كانت لغته الأم تواجه التهميش كما يتصور، وأنّه توجد أكثر من لغة عليه أن يتعلمها ومنها لغة المستعمر. إنّ الصورة هذه لا تنفك عن تعقيدات، فقد اصطدم أركون منذ الصغر وهو في وسط أكثرية من الناطقين بالعربية أو الفرنسية[2]. ومن هنا كان عليه أن يتعلم العربية والفرنسية، وهو في سن السابعة[3]. وعقب ذلك تعلّم الإنجليزية وأتقنها كالفرنسية تقريباً[4]، وإن كان الهدف من تعلمه اللغة الأخيرة يختلف عن اللغتين السابقتين، فالإنجليزية كانت لتوسيع آفاقه المعرفية، فهي لغة البحث العلمي المعاصر، وعليه أن يعتمدها في إلقاء محاضراته في أميركا وبعض الدول الأخرى[5].

---

(1) محمد أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ص287.
(2) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص451.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص267.
(4) المصدر نفسه، ص268.
(5) المصدر نفسه.

4 ـ **أزمة الثقافة الشفوية:** إن الثقافة البربرية هي الثقافة الأصلية لأركون[1]. وهي ثقافة شفوية، وهذا ما يصرح به إذ يقول: أنا نفسي شخصياً أحد نتاجات الثقافة الشفهية والمجتمع الذي لا كتابة له (المجتمع القبائلي الجزائري)[2].

والثقافة من هذا القبيل، أكثر عرضة للتهميش وعدم الاهتمام، وهو ما حصل بالفعل ما ولَّد شعوراً بالألم لدى أركون[3].

5 ـ **أزمة الشرقية:** أركون جزائري مسلم، فهو شرقي استقر في الغرب. ولعله كان يتصور أن بإمكان الغرب هضمه ليكون كأحد العلماء الغربيين، إلا أنه واجه مشكلة، وهو يحط الرحال في فرنسا، فالغرب غير مستعد ليتعامل معه كما يتعامل مع عالم من علمائه. وخاض صراعاً على جبهة أصوليي المستشرقين[4]، يقول شاكياً وضعه: لقد انتقدت الأصالة والأيديولوجيا الرسمية للخطاب الوطني، والإسلامي، والعروبي في الجزائر والمغرب منذ 1960 ـ 1970، لكني كنت معزولاً جداً حتى من بين المستشرقين الهامّين من أمثال جاك بيرك[5]. لقد دفع أركون الضريبة وذلك بانتقاد بني قومه، ولكنه مع كل ذلك لم يحظَ بما كان يحلم به.

ومن الممكن أن يدخل اتهامه بالأصولية في هذا الإطار نتيجة لموقفه

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص143.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص122.

(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص 12؛ نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص451.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص331 (هامش هاشم صالح).

(5) رون هاليبر، مصدر سابق، ص238 (مقابلة مع محمد أركون).

من قضية سلمان رشدي، ومداخلته في مقابلة أجرتها معه جريدة اللوموند عام 1989[1].

وما وجهه إليه ألبير ميمي من اتهام بأنه يريد تقويض العلمانية، وبأنه تواطأ مع كردينال باريس لإعادة إدخال التعليم الديني إلى المدارس العامة[2].

لنقرأ بعض نصوص أركون المأساوية التي تعبر عن آهاته في بلد الحرية والمساواة فرنسا وغيرها من البلدان الأوروبية!

يقول: «يمكن للفرنسي الأصلي مثلاً أن ينتقد أشياء كثيرة دون أن يحاسبه أحد، ولكن الفرنسي ذا الأصل الأجنبي مطالب دائماً بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان والجميل...[3]. هذا موقف نفساني شبه مرضي أو ردُّ فعل عنيف تقفه الثقافة الفرنسية في كل مرة تجد نفسها في مواجهة أحد الأصوات المنحرفة لبعض أبناء مستعمراتها السابقة...

ومن هو هذا المفكر المسلم (يقصد نفسه) حتى يجرؤ على أن يشمل بمشروعه النقدي عقل عصر الأنوار بنسختيه؛ أي عقل الحداثة وما بعد الحداثة؟! كيف يمكن لأوروبي أن يقبل ذلك من شخص مسلم؟ هذا شيء لا يحتمل ولا يطاق»[4].

«لم يفهمني الفرنسيون أبداً، أو قل كثيرون منهم، ومن بينهم بعض زملائي المستعربين على الرغم من أنهم يعرفون جيداً كتاباتي ومواقفي. لقد أساؤوا فهمي ونظروا إليّ شزراً وشعرت بالنبذ والاستبعاد، إن لم

(1) المصدر نفسه، ص11.
(2) المصدر نفسه، ص12.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص105.
(4) المصدر نفسه.

أقل بالاضطهاد. ينبغي أن أذكر بأن كل ذلك قد حصل بعد قصة رشدي الشهيرة»[1].

لو كنت أُدعى «ديوران» أو «تايلور» أو أي اسم أجنبي آخر لما أثيرت كل تلك الفضيحة أو تلك الضجة حولي (ويقصد موقفه من رشدي) في أوساط فرنسا والغرب. ولكني أدعى «محمداً»، ويبدو أن ذلك كافٍ للاشتباه بي في بعض الأوساط. فإنسان يدعى محمداً لا يمكن أن يكون مع العلمنة أو مع حقوق الإنسان![2].

إن أركون يشعر بظلامة يواجهها من الفرنسيين والغربيين يلعب فيها الانتماء العقائدي والاسم دوراً كبيراً. وعلى هذا الأساس ينفجر ليزعزع أصول الثورة الفرنسية ولو على المستوى العملي ليعود إلى الوراء بعيداً يوم كان الفرنسيون يهيمنون على الجزائر يقول: أنا ولدت في الجزائر عندما كانت لا تزال مستعمرة فرنسية. ولا أستطيع أن أنسى كل أنواع المهانات والذل والاحتقار العنصري الذي شهدته من هؤلاء الفرنسيين، الذين كانوا يعلمونني في الوقت ذاته وفي المدرسة كونية حقوق الإنسان التي اخترعها الثوريون الفرنسيون عام 1789 ـ 1792، الكلام شيء والواقع العملي شيء آخر، هناك تناقض إذن، فقد كان يوجد في الجزائر الفرنسية آنذاك نوعان من المواطنين:

مواطنو الدرجة الأولى الذين يتمتعون بكافة الحقوق أي الفرنسيين، ومواطنو الدرجة الثانية من سكان البلاد الأصليين[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص45.
(2) المصدر نفسه، ص148 ـ 149.
(3) المصدر نفسه.

6 ـ **أزمة الجبهة الداخلية**: والمقصود بالجبهة الداخلية المجتمع العربي أو المسلم الذي ينتمي إليه أركون بشكل أو بآخر، وليس خصوص أصوليي المسلمين كما يذكر هاشم صالح[1] وإن كان هؤلاء ممن خاض أركون معهم صراعاً مريراً تجلى في كتاباته المختلفة فهو يعبر عنهم بالإسلامويين تمييزاً بينهم وبين الإسلاميين، ويرفض السلفية وكل شيء يدور حولها في المجتمع الجزائري، رغم أنه يعتبر أن المجتمع الجزائري مجتمعه، لكن المشكلة معه أنه تم استبعاده فيه[2]. ولم يسلم القرّاء العرب من هجوم أركون فهم «لم يقرؤوا بإمعان ولم يجتهدوا حق الاجتهاد لإدراك» ما قصده وفهم ما عبر عنه «بمصطلحات تدفع دائماً إلى التوسع في البحث والتثبت في التفسير والتأويل»[3]، وكم بحث أركون عن جمهور لتلقي بحوثه، وحلم به، ولكنه لم يجده[4].

7 ـ **أزمة حجاب المعاصرة**: يشكو أركون من معاصريه ممن أخذوا على كاهلهم مسؤولية البحث والدراسة، فهو لم يأت بجديد من وجهة نظر الغربيين، بل إنّ ما قدّمه بنظرهم تافه، ومما عفا عليه الزمن، وهو معادٍ للعلمانية، واتهموه بأنّه يستمتع كثيراً بالمجردات والتجريدات على مستوى الأفكار والمصطلحات، وأنه ينتحل كانط أو يسوقه[5].

وإذا كان هذا وضعه لدى الغربيين فليس الحال بأفضل لدى أبناء جلدته لا سيما وأنهم يواجهون مشكلة عدم إدراكه وفهمه[6].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص331 (هامش هاشم صالح).
(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص169 (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).
(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص5.
(4) المصدر نفسه، ص20.
(5) المصدر نفسه، ص23.
(6) المصدر نفسه، ص5.

8 ـ أزمة التجديد: لقد حاول أركون أن يعيد قراءة التراث وهو عمل ليس بالهيّن على مستوى الخطوات وموقف الآخر. ولسنا الآن بصدد البحث في الخطوات فهذا ما نوكله إلى الأبحاث المستقبلية في الفصول القادمة إن شاء الله، ولكن الذي يهمنا هنا هو موقف الآخر من التجديد الأركوني.

لقد أشرنا إلى هذا الموقف الغربي في الحديث عن أزمة حجاب المعاصرة، فهم لا يعتقدون بأنه قد جاء بشيء جديد وإنما هو ترديد لما قاله الغربيون فلا إبداع لديه[1]، وأما الموقف الإسلامي فيرى فيه المتمرد على الإسلام[2].

وهذا ما يدفع أركون إلى القول: «إن التواصل مع كلا الجمهورين: الأوروبي والإسلامي يصبح متعذراً بل ومستحيلاً... وهكذا يخسر باحث مثلي كلا الجمهورين ولا يعود له جمهور لا هنا ولا هناك»[3].

والخلاصة: إن هذه الأزمات جعلت منه مادة للتصنيف المتناقض فهو «مسلم ليبرالي، مسلم معتدل، مسلم أصولي، مسلم متزمت... إلخ...»[4]، اتهمه بعض المثقفين والغرب بالأصولية، فيما قُذف في الشرق بالهرطقة[5].

وقد كان للأزمات المذكورة وقعٌ على نفسه، وهذا ما يبدو وبوضوح عند الحديث عن همومه الشخصية في كتبه ومقالاته، فهو يسهب في

---

(1) المصدر نفسه، ص21 وص 23.
(2) المصدر نفسه، ص18 و ص 21.
(3) المصدر نفسه، ص21.
(4) المصدر نفسه، ص22.
(5) رون هاليبر، مصدر سابق، ص11.

الحديث عن معاناته الشخصية، فقلّما تجد أثراً من آثاره لم يتعرض فيه لهذه المشاكل، وكأنه يكتب ذكرياته ولطالما رسم صورة قاتمة عن علاقة الآخرين، بل العالم به. ويكفي في ذلك مراجعة كتاب واحد من كتبه، فمن يقرأ كتاب قضايا في نقد العقل الديني يلمس بوضوح هذا الأمر[1].

1 ـ 7 ـ رحلة التدريس:

بدأ أركون رحلة التدريس في مدرسة الحرّاش في الجزائر، وهو لا يزال طالباً في الجامعة، وذلك سنة 1951 وكان يلقن تلامذته الصغار ذلك الوقت مسألة «**الأصالة الإلهية للقرآن**» كما يحدثنا[2].

وأما التدريس الجامعي فقد خط أركون طريقه فيه في فرنسا، وعلى نحو التحديد في السوربون، ففي عام 1961 كانت البداية[3]. وبقي يمارس التدريس 30 سنة[4] فكان عضواً كاملاً في التعليم الفرنسي[5]، وكان أستاذاً زائراً في برلين 1977 ـ 1979، وضيفاً باحثاً في المعهد العلمي سنة 1990[6] ثم درّس في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برنستون سنة 1992 ـ 1993[7]، وكان أستاذاً زائراً في جامعات لوس أنجلس 1969، وبرنستون 1985، وفيلادلفيا 1988 ـ 1990، ودرّس في لوفان لانيف 1977 ـ 1979، ثم في روما في المعهد البابوي للدراسات

(1) انظر كنموذج: من ص 18 إلى ص32.
(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص238 (مقابلة مع محمد أركون).
(3) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص9.
(4) **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مصدر سابق ص310.
(5) رون هاليبر، مصدر سابق، ص238 (مقابلة مع محمد أركون).
(6) محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي**، ص24.
(7) رون هاليبر، مصدر سابق، ص11؛ محمد المزوغي، مصدر سابق، ص24.

العربية والإسلاميات[1]، كما درّس في جامعة أمستردام 1991 ـ 1993[2]، وفي جامعة نيويورك لشهري مارس وأبريل من سنة 2000 وسنة 2003، ثم في جامعة أدنبرة في نوفمبر سنة 2001 م[3].

1 ـ 8 ـ أركون والنشاطات الأخرى:

1 ـ 8 ـ 1 ـ محاضراته:

ألقى أركون محاضرات في كثير من أنحاء العالم[4] فجال الدنيا وحط الرحال في القارات الخمس[5]، كانت نتيجة هذا الترحال عشرات بل مئات المحاضرات بالفرنسية والإنجليزية والعربية والبربرية[6].

1 ـ 8 ـ 2 ـ آخر مسؤولياته:

يعمل أركون منذ سنة 2000 كمستشار علمي للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن[7].

1 ـ 9 ـ أركون التركيبة الثقافية والفكرية:

الثقافة عادة وليدة المكتبة والارتباطات إلا أن الأمر بالنسبة إلى أركون كان يختلف فلم تكن القرية ولا وهران يمتلكان مكتبة عربية في الأربعينات والخمسينات[8] من القرن العشرين، ولم تكن اللغة العربية

---

(1) محمد المزوغي، مصدر سابق، ص24.
(2) محمد المزوغي، مصدر سابق، ص24؛ رون هاليبر، مصدر سابق، ص244 ـ 254.
(3) محمد المزوغي، مصدر سابق، ص24.
(4) محمد المزوغي، مصدر سابق، رون هاليبر، مصدر سابق، ص239.
(5) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة**، ص22.
(6) المصدر نفسه.
(7) محمد المزوغي، مصدر سابق، ص24.
(8) رون هاليبر، مصدر سابق، ص168، (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).

لغته الأم، فلغته القبائلية ربما كانت سداً أمام تواصله مع الآخرين، وهذا يعني أولاً: أن النواة الأولى لثقافته كانت شفوية لا تخرج من حدود القومية التي ينتمي إليها، وأنّ تعلم العربية حقيقة لا مناص منها رغم كل المتاعب، وهذا ما جعله يعيش الثقافة المزدوجة والمواجهة الثقافية عندما التحق بوهران. فالشعب الجزائري يتكلم العربية ولن يتسنّى لأركون أن يتعرّف على مجتمعه من دون أداة، والأشد من ذلك أنه يقطن في بلد يحكمه الاستعمار الفرنسي الذي يهيمن على التعليم[1].

فقد واجه هاتين الصدمتين وهو في سن الثالثة عشر إذ يقول عنهما: تركتا أثرهما لأنني خضت صراعاً داخلياً لأتمكّن من التأقلم مع هذا الوضع[2].

هذه الظروف لم تمر دون نتائج كما هو الطبيعي بالنسبة له، فلقد خلقت لديه «النظرة النقدية، وتلك الرؤية التي ترفض السيطرة، وذلك الإصرار المستمر على الديمقراطية والحرية، وأيضاً ذلك التأكيد على احترام الشخص البشري، وذلك التقارب النفسي مع اليهود» الذين درس معهم وعرفهم في الجزائر «لأنهم ناضلوا هم أيضاً كما جاء على لسانه هو»[3].

إننا أمام نص لا يخلو من خطورة فنحن لا نريد أن نتهم الرجل، ولكنه حتى وفقاً لمتبنياته في القراءة يعذرنا في ما نفهم؛ فالنظرة النقدية ورفض السيطرة أو التمرد هي انعكاس وليست حالة طبيعية، ثم العجيب

---

(1) المصدر نفسه، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص167 ـ 168.
(3) المصدر نفسه.

في البين التقارب النفسي مع اليهود لأنهم ناضلوا. ورغم أنه لم يبيّن وجه نضالهم إلا أن القارئ يدرك أن المقصود هو مواجهتهم الإقصاء أو الشعور بالأقلوية، فهم مظلومون وينبغي نصرتهم فالعالم الإسلامي مسؤول عن مأساتهم، هذا ما يُفهم من كلامه مع أني أتمنى أن لا يكون قاصداً لهذه المعطيات المرّة.

لقد ولج أركون غمار الثقافة فكانت أول مداخلة علنية له في القرية التي ولد فيها[1]. ومما أثر عليه وهو في جامعة الجزائر سنة 1951 أو 1952 محاضرة بعنوان «دين رابليه» ألقاها مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن دين رابليه وكانت المحاضرة «بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل» على أركون[2]، وهي «في الأصل جزء من كتاب شهير في علم التاريخ الحديث اسمه «مشكلة الإيمان في القرن السادس عشر»، تأليف لوسيان فيفر... يعد هذا الكتاب مفتاحاً للمنهجية الجديدة في علم التأريخ الحديث وفيه نقد شديد للمغالطة التاريخية[3] التي تهدد عمل كل مؤرخ والتي وقع فيها مؤرخو فكر رابليه حيث اتهموه بالإلحاد، في حين أن الإلحاد بالمعنى الذي نعرفه اليوم كان مستحيلاً في عصر رابليه. وكل الكتاب بصفحاته الخمسمئة يهدف فقط إلى البرهنة على هذه الأطروحة»[4].

ثم ابتدأ أركون بقراءة مجلة الحوليات: الاقتصاد، المجتمع،

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص250.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص247.

(3) المغالطات التاريخية هي إسقاط مفاهيم الحاضر على الماضي أو لوم الماضي لأنه لم يعرف ممارسات الحاضر. محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص122، (الهامش).

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص303، (الهامش).

الحضارة[1]. إن هذا التواصل مع فكر لوسيان غيّر مسيرة حياته[2] وكان فاتحة طريق، لم تحُلْ صحراء الجزائر وفقدانها لمعوقات الأجواء الثقافية، دونه[3].

وهذا يعني أن أركون تأثر في بدايات حركته الثقافية والفكرية بمدرسة الحوليات وبعد مدة طويلة اكتشف بعض إشكالات هذه المدرسة رغم «إنجازاتها الضخمة»[4]. إضافة إلى ذلك كانت مدرسة الأنال هي الأخرى قد طبعت ثقافته وفكره بطابعها الخاص، فقد حرّرته وزودته بأسلحة ثقافية جديدة لحل المشكلة التي لم تُحل في الجزائر؛ وذلك لأن أساتذته هناك كانوا في درجة الصفر فمعلمه «يشبه هنري بيريس الذي كان مربياً ممتازاً، ولكنه كان معلماً قصير القامة ولا يشعر بأي قلق فكري ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية». وكان أركون قد اكتشف مدرسة الأنال في فرنسا وكان من أعمدتها فرنان بردويل وليفي ستروس وباحثون آخرون[5].

وتأتي منهجية الألسنيات في المرتبة اللاحقة من حيث الترتيب الزمني. وكانت هذه المنهجية صاعدة بقوة في الستينات مع أسماء سوسير وجاكيسون وبنفنست وغيرهم فكان لها أهمية كبرى بالنسبة له، وذلك لأنه مؤرخ للفكر العربي الإسلامي ويشتغل باستمرار على النصوص القديمة فعليه أن يعرف كيف يقرأ النص[6]. ولم ينته تعاطي

---

(1) المصدر نفسه، ص248.
(2) المصدر نفسه.
(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص169 (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص248.
(5) رون هاليبر، مصدر سابق، ص169 (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص249.

أركون عند هذه المدارس فقد انفتح على الحداثة وما بعد الحداثة وتأثر بهما كما سيأتي.

إن هذه الانفتاحات على مدارس متنوعة ومتناقضة خلقت ضبابية وظلماوية داكنة تجاه فكره وانتمائه، فهو مسلم يعتبر التراث الروماني الوثني والتراث المسيحي في الجزائر تراثاً له «شأنه شأن مسجد القيروان وشجرة الزيتون التي زارها مع أمه»[1]، وهو علماني يرى في العلمنة «تركيزاً في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية»[2]، وأنها «هدف يتطلب افتتاحاً باستمرار»[3] ليعلن على الملأ عقيدته العلمانية «بالمعنى الإيماني لكلمة عقيدة»[4]. ولم يمنع إسلامه من الدفاع عن الماركسية التي «لم تعرف بصورتها الإيجابية حتى الآن لا في الفكر العربي المعاصر ولا في الفكر الإسلامي بشكل عام»[5]، وإذا أردنا أن نختصر الكلام فإن بالإمكان القول إن تكوينه العلمي قد تم في فرنسا وطبقاً للمنهجية العلمية السائدة في أوساط السوربون[6].

ومع كل ذلك يشير أركون إلى أن بعضاً يتهمه بالتأثّر بالتيارات العلمية السائدة في الجامعات الغربية وبخاصة باريس؛ إلا أنه يرد عليهم بأنهم لم يقرأوا بإمعان ما كتب في ما سماه بالإسلاميات التطبيقية، وبما

---

(1) رون هالبير، مصدر سابق، ص170 (مقابلة مع محمد أركون، رقم 6).
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص294.
(3) المصدر نفسه، ص293.
(4) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص41.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص295.
(6) هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص231.

يدين به للجزائر وما يستلهمه من المحن المأساوية المعروفة الجارية هناك[1].

ويبقى السؤال أنّه كيف يمكن أن نوجّه هذا الكم الهائل من النظريات والاصطلاحات الغريبة التي رددها وبنى عليها أفكاره بينما الأسماء التي تمتُّ إلى علماء غربيين لم يرَ محذوراً في جعلها مرجعاً في كثير من الرؤى؟

وسؤال آخر يرتبط بردّه على من اتهموه بالتأثر بالتيارات العلمية السائدة في الغرب: ما هي علاقة هذه التهمة بالرد؟ فهل انتماء الإنسان إلى بلد أو استلهامه من المحن الجارية فيه يحول دون التأثر؟ إن رجلاً لم يهتم بتحرير وطنه من الاستعمار[2] وكان قد اختار الطريق الفكري للتحرير ـ إن صدق ذلك الكلام منه ـ معتبراً إياه «تمرد المناضل السياسي»[3] هل يمكن أن يستلهم أو يدين؟ أي ثوري يقدم الفكر على المواجهة في وقت تراق الدماء؟[4] وما هي قيمة هذا التنظير في زمن يرزح الشعب تحت الهيمنة؟

وماذا قدّم لشعبه في تلك الظروف مما يعد تمرد المناضل السياسي؟ هل إن هجومه على رجال التحرير من علماء وكتّاب يأتي في الإطار

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص13.

(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص253.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص265.

(4) انقسم الكتّاب الجزائريّون في فترة الاحتلال الفرنسي إلى قسمين، فبعضٌ سخّر قلمه لخدمة قضيته مثل: كاتب ياسين، ومحمد ديب، ومرسل موسى، وجون عمروش، ومولود فرعون فيما وقف بعضٌ آخر موقف المتفرج مثل مالك حداد، وآسيا جبار، وإن كانت الأخيرة تعرضت إلى ما ألمَّ بشعبها في قصة «أطفال العالم الجديد» (محمد الطمار، مصدر سابق ص 274 ـ 280).

النضالي؟ وما هي علاقة التحرير الفكري بالمناضل السياسي؟ ألم يفصل أركون بين الدين والسياسة وأنه متدين، فكيف يسمح لنفسه أن يكون مناضلاً سياسياً؟ نعم ربما ما كان يحرّمه على غيره يجيزه لنفسه.

1 ـ 9 ـ 1 ـ كتابات أركون:

يجيد أركون اللغات العربية والفرنسية[1] والإنجليزية[2] والبربرية لغة الأم[3] ولم يكتب إلا باللغات الثلاث الأولى، فالبربرية لغة شفوية، وتحتل الكتابة بالفرنسية المرتبة الأولى ثم الإنجليزية، رغم أنه نشر في سنة 1957 م أول نص له باللغة العربية في مجلة «فكر» التونسية بعنوان «مغزى شمال أفريقيا»[4] ويبرر كتابته بغير العربية بأمرين:

1 ـ ضرورة متابعة التيارات العلمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية وهي كما هو معلوم غير عربية.

2 ـ ضرورة إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجددة من كل لغة من اللغات الأصلية (الإنكليزية، والفرنسية، والألمانية خاصة) إلى العربية[5]. وبعبارة أخرى: إنّ السبب في كتابة أركون بغير العربية هو عدم وجود الوقت الكافي لتتبع منتجات علوم الإنسان والمجتمع في الغرب.

---

(1) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص451؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص267.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص268.

(3) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص451.

(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الإسلامي**، ص183 (هامش محمد أركون).

(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص7.

وكان يقوم هاشم صالح(*) بترجمة نتاجات أركون إلى العربية وهو من المعجبين به، والمروّجين لأفكاره، والمعتقدين بأنها من العمق بحيث «تلزم عدة كتب من أجل شرح كتاب واحد مترجم له»[1]. ويشكر أركون في المقابل هاشم صالح على جهوده في نقل أعماله إلى القرّاء العرب وإلى الفكر العربي المعاصر[2]، إلا أنه يؤكد أن هاشم صالح مهما بلغ «من الدقة والتدقيق في ترجمته فإنّي أحذّر القارىء العربي كل التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمداً على النص العربي فقط»[3]، ومع ذلك فإن أركون قد اطَّلع على الترجمات في كثير من الأحيان مدققاً ومصححّاً[4]. وهذا ما يجعلنا نطمئن إلى الترجمة مضافاً إلى أننا اعتمدنا ترجمات أخرى للنصوص في مصادر أخرى تناولت أركون بالبحث أو أنها تتفق مع المضمون المترجم. هذا إلى جانب ما يتكرر من كلام أركون في كتبه المختلفة والذي يساعد على قبول الترجمة.

ومهما يكن من أمر فقد ترك أركون تراثاً لا يستهان به إن دل على شيء فإنما يدل على المتابعة منقطعة النظير للمصادر والكتب بلغات مختلفة فهو مطالع من نوع نادر، وربما لا نجد له نظيراً وهذه حقيقة لا بدّ أن تسجل، إلا أنّه توجد ملاحظات يمكن أن تثار حول ما خطَّه يراعُه فعلى سبيل المثال:

(*) هاشم صالح هو كاتب وباحث ومترجم سوري، يعيش في فرنسا منذ الثمانينات.

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الإسلامي**، ص317.

(2) المصدر نفسه، ص10.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص9.

(4) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص32.

1 ـ يكثر من نقل آراء المفكرين الغربيين والتأثّر بنظرياتهم واستخدام مصطلحاتهم.

2 ـ يكرر معلوماته في الكتاب الواحد فضلاً عن الكتب المختلفة.

3 ـ قد يُطبع كتاب واحد تحت عناوين مختلفة من دون إضافة، أو مع إضافة بعض الفصول وذلك نحو:

كتاب lectures du coran والذي طبع في باريس سنة 1982 وهو «قراءات في القرآن»، فقد ترجم هاشم صالح معظم مواده، وأضاف إليه مواد أخرى تحت عنوان «الفكر الإسلامي قراءة علمية» سنة 1988، وكتاب «نافذة على الإسلام» هو تكرار لما في كتاب «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» مع إضافة مقدمة تختلف عن مقدمة الكتاب الأول بشيء يسير.

وتناول أركون مسألة العلمنة في ندوة عقدها مركز توماس مور ونشرت في نشرة توماس مور عدد 24 عام 1978، وقد ترجمت إلى العربية ونشرت ضمن كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»[1]، وكتابه قراءات في القرآن مرة يحمل هذا العنوان، وأخرى «هل يمكن أن نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن؟»[2]. نعم قد يعتذر له في بعضها على الأقل بأن هذه المشكلة من صنع المترجم.

3 ـ الإسهاب في الحديث واعتماد أسلوب الكلام يجر الكلام، ما يشوش ذهن القارئ، ويجعل الكتاب كشكولاً فيه ما لذ وطاب.

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص13 (هامش هاشم صالح).

(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص159، (هامش هاشم صالح).

4 ـ تحويل الكتاب إلى دفتر مذكرات لا يغادر صغيرة وكبيرة، فما من مشكلة من مشاكله مع الآخرين إلا أحصاها.

1 ـ 9 ـ 2 ـ قائمة بما كتبه أركون:

مؤلفاته:

يعتبر أركون من المؤلفين الذين أكثروا في الكتابة، والأغلب كان باللغة الفرنسية، وقد ترجمت إلى العربية، ونشير هنا إلى بعضها:

1 ـ الإسلام، الأصالة والمعاصرة.

2 ـ الإسلام، الأخلاق والسياسة.

3 ـ الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد.

4 ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. . . أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟).

5 ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

6 ـ العلمنة والدين.

7 ـ الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

8 ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

9 ـ نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي.

10 ـ قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟

11 ـ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

12 ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ للفكر الإسلامي.

13 ـ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.

14 ـ الفكر العربي.

15 ـ الفكر الإسلامي قراءة علمية.

16 ـ نافذة على الإسلام.

17 ـ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي.

18 ـ الإسلام، اليوم الغد.

مقالاته:

لقد كتب أركون كثيراً من المقالات أهمها:

1 ـ نحن وابن خلدون.

2 ـ الإسلام وحقوق الإنسان.

3 ـ حول الإنثروبولوجيا الدينية.

4 ـ السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام.

5 ـ مدخل إلى دراسة الروابط بين الإسلام والسياسة.

6 ـ التراث والموقف النقدي التساؤلي.

7 ـ الإسلام، التاريخية والتقدم.

8 ـ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا.

9 ـ التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب.

10 ـ الإسلام والحداثة.

11 ـ الإسلام والتاريخية.

2 ـ التشخيص الأركوني للمشكلة

أركون اليوم تجاوز كثيراً من المراحل الفكرية، فبلور منهجاً لا نريد الآن الحكم عليه بالنجاح أو الإخفاق، ولكن المهم لدينا هو العودة إلى البدايات والجذور التي أودت به إلى هذه النهاية. ما هي نقطة الصفر أو المحطة الأولى التي انطلق منها في رحلة دامت عشرات السنين، وربما لم تنته بنهاية حياته؟ من أين بدأ أركون؟ وما هي المشكلة التي عاشها فكان نتيجتها ما كان؟

إن مرافقة أركون في تراثه تكشف لنا البدايات، والتي يمكن تحديدها بما يلي:

2 ـ 1 ـ أولاً: واقع المسلمين:

إن واقع المسلمين كان أحد الأسباب التي دفعت أركون ليخوض غمار مشروع قوامه الدعوة إلى التجديد، وإعادة النظر في التراث. فالقياس بين الماضي والحاضر للمسلمين أثار لديه التساؤلات. وكان قد هزه خطاب الأمير شكيب أرسلان «لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم»؟ ورافقه هذا السؤال وألحّ عليه[1] فتأمل طويلاً في واقع المسلمين، الأمر الذي يجدر بنا أن نتوقف عنده.

2 ـ 2 ـ ثانياً: الغرب والإسلام:

هذه هي المشكلة الثانية التي واجهها أركون وكان لها أثر في مساره الفكري.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص265.

ورعاية للاختصار نبلور موقف الغرب من الإسلام والمسلمين من وجهة نظر أركون بالنقاط التالية:

1 ـ تحويل الإسلام إلى فزاعة أيديولوجية، وأن مهمة الفكر الغربي حماية القيم الكونية من الإسلام الذي يمثل البربرية والوحشية[1].

2 ـ اتهام المسلمين بالتعصب[2]، وقد شاعت هذه الصورة عن الإسلام وعمّت في المدارس والعائلات الفرنسية منذ القرن 17م[3].

3 ـ اتهام المسلمين بأنهم لم يشهدوا الحداثة ولم يعرفوها[4].

4 ـ النظرة الاحتقارية للإسلام[5]، ومن هنا لا تجد في معاهد تأريخ الأديان في الغرب كراسي جامعية خاصة بالإسلام[6].

5 ـ تقديم العلمنة نفسها لبعض الدول الإسلامية على هيئة الغرور العلموي الوضعي[7].

6 ـ النظر إلى الإسلام على أنه نوع من السحر، والشعوذة، والخرافات، والعقلية البدائية، أو العقلية البالية، والمحافظة والرافضة للتقدم[8].

7 ـ تصنيف الثقافات والحضارات إلى صنفين:

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص45 و ص 167.
(2) المصدر نفسه، ص167.
(3) المصدر نفسه، ص158.
(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص23.
(5) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص103.
(6) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص15.
(7) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص103.
(8) المصدر نفسه.

الصنف الأول: إنساني تقدمي تحريري، ويتمثّل بأوروبا وأمريكا الشمالية.

الصنف الثاني: بدائي عتيق تقليدي محافظ، ويتجلى في ثقافة الشعوب المستعمرة أو بلدان العالم الثالث، وفي طليعتها البلدان الإسلامية[1].

8 ـ جهل كل شيء عن حقائق الإسلام والمجتمعات الإسلامية[2].

9 ـ الأحكام السلبية المسبقة تجاه المجتمعات الإسلامية[3] والإسلام[4].

10 ـ ترك الشعوب الإسلامية ترزح تحت نير الحكام دون التدخل للدفاع عنها[5].

11 ـ الكيل بمكيالين مع الشعوب الإسلامية[6].

12 ـ تصوير الانحطاط في العالم الإسلامي بأنه يعود إلى أسباب أزلية أو جوهرية أي إلى الإسلام نفسه وأن علة المشاكل إنما هي الإسلام[7].

---

(1) المصدر نفسه، ص62.

(2) المصدر نفسه، ص179.

(3) المصدر نفسه، ص179؛ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص19.

(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص19.

(5) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص162؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص176.

(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص149 وص 168.

(7) المصدر نفسه، ص76 و ص 56.

13 ـ اتهام الإسلام بأنه يتميز بالجمود العقائدي أو اللاهوتي الذي يمنع نهضة المسلمين أو تطورهم[1].

14 ـ عدم تعرّض تدريس الأدب المقارن في الجامعات الأوروبية بأي شكل إلى تدريس الأدب العربي أو الإيراني[2].

15 ـ عدم النظر إلى الإسلام كغيرية شرعية، أو كمقابل في الطرف الآخر يقف على قدم المساواة، أو كطرف جدير بالحوار، أو كشريك للأوروبي[3].

16 ـ استخدام حجج التفوق الفكري والثقافي منذ القرن التاسع عشر[4].

17 ـ محاولة تفضيل عزل المسلمين وسجنهم داخل رؤيا بالية وخيالية في ما يخص الظاهرة الدينية[5].

18 ـ التقليل من إسهام القرآن الكريم بالإلحاح على استعاراته من التوراة والإنجيل، وهكذا منهج فقه اللغة والمنهج التاريخي وذلك لخدمة غرض تقريضي (مسيحي أو يهودي)[6].

19 ـ عنف التدخل الغربي الذي ابتدأ أولاً بشكل عسكري ثم الانقلابات البنيوية أو الهيكلية التي نتجت عن التجاوز ما بين القطاع الكونالي والقطاعات التقليدية في المجتمعات المنفتحة (المستعمرة)[7].

---

(1) المصدر نفسه، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص62.

(3) المصدر نفسه، ص45.

(4) رون هاليبر، مصدر سابق، ص235 (مقابلة مع محمد أركون).

(5) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص69.

(6) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص115.

(7) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص229.

20 ـ عدم التفكير في الدين إلا من خلال المسيحية الغربية[1].

21 ـ ممارسة هيمنة حقيقية في كل مجالات المعرفة والقرار، وتجاهل التعددية الدينية والعرقية الثقافية للمجتمعات المفترض أن يدير الفكر الغربي شؤونها[2].

22 ـ دراسة علماء الإثنولوجيا والإنثربولوجيا والاجتماع، الإسلام بالمنظور نفسه الذي عالجوا به المجتمعات والثقافات البدائية[3].

23 ـ التساهل في منح طلاب العالم الثالث الشهادات في الجامعات الغربية[4].

إن العالم الثالث عنوان آخر للعالم الإسلامي والتساهل في منح الشهادات يعني حجبهم عن الوصول إلى أعماق العلوم وخداعهم بوثيقة يتصورون أنهم بها قد بلغوا المدارج العلمية المطلوبة.

24 ـ النظر إلى الباحثين في مجال الدراسات العربية والإسلامية نظرة غريبة، وكأن ما يستحق الدراسة هو التراث الأوروبي[5].

25 ـ استحالة تواصل المثقفين المسلمين مع المثقفين الأوروبيين أو قسم كبير منهم[6]؛ أي أن الأوروبيين غير مستعدين للانفتاح على المسلمين.

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص273.

(2) المصدر نفسه، ص274.

(3) المصدر نفسه، ص306.

(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص261 (هامش محمد أركون).

(5) المصدر نفسه، ص262.

(6) المصدر نفسه، ص30.

26 ـ اتهام المسلمين بعدم القدرة على التقيد بقواعد البحث العلمي[1].

27 ـ تهميش المثقفين المهاجرين في الغرب[2].

28 ـ عدم الاهتمام بالفلسفة التي ازدهرت في السياق الإسلامي أو تدريسها بضعف ومحدودية في الجامعات الغربية[3].

29 ـ تجاهل العلوم الاجتماعية المختصة بدراسة الأديان للإسلام[4].

30 ـ امتلاك الجمهور الأوروبي أو الغربي بشكل عام صورة ارتيابية عن المسلمين تجعلهم يشتبهون ولا يثقون بهم على الإطلاق[5].

31 ـ امتلاك صورة احتقارية وعدوانية غالباً تجاه كل ما هو عربي أو مسلم أو تركي، وتعتبر هذه عندهم أحكاماً مسبقة ومرسّخة عبر القرون[6].

32 ـ وجود مواقف متشنجة لعلماء الغرب تجاه كل ما هو عربي أو مسلم[7].

2 ـ 3 ـ أركون وإفرازات الواقع :

واقعان كانا كالشبح طاردا أركون ومن الطبيعي أن يكون لهما إفرازات على المستوى العام للمسلمين، وعلى صعيد أركون نفسه، وتمثلت على مستوى المسلمين باختصار بما يلي:

---

(1) المصدر نفسه، ص21.
(2) المصدر نفسه، ص25.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص62.
(4) المصدر نفسه.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص19.
(6) المصدر نفسه.
(7) المصدر نفسه، ص20.

1 ـ الشعور بالضعف الممتهن[1].

2 ـ سيطرة القوي على الضعيف، واستنزاف الشعوب الفقيرة[2].

3 ـ حدوث نظرة الارتياب لدى المسلمين تجاه الغرب[3].

وأما على مستوى أركون فتمثلت بـ:

1 ـ نقد الجذور الفكرية المهيمنة[4].

2 ـ إعادة قراءة الإسلام وفقاً للمناهج المتبعة في الغرب. يتصور أركون أن الخروج من تهميش الإسلام يتحقق من خلال تطبيق منهجيات علوم الاجتماع وعلم الألسنيات و. . . التي ابتدعها الفكر الغربي.

3 ـ عرض الإسلام للغربيين بصورة أخرى تتسم بالطابع الروحي بعيداً عن الجانب الطقوسي الذي يعتبره أركون من صنيعة الفقهاء، وهذا ما سيظهر بشكل أوضح عند الحديث عن مشروع أركون.

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص146.

(2) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص190.

(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص281

(4) المصدر نفسه، ص236 (مقابلة مع أركون).

الفصل الثاني

محمد أركون
من المنهج إلى المشروع

1 ـ مخطط أركون:

عندما ننفتح على أعمال أركون الطويلة والعريضة بأفكارها ومناهجها وآلياتها ومشاريعها ومفرداتها تدفعنا إلى تصور وجود مخطط له بداية ونهاية على مستوى الحلقات.

فأركون يهدف من خلال مخططه إلى إحداث شيء، وإلى رسم مسار يأمل أن يأخذ طريقه رغم المعوقات التي تواجهه والتهميش الذي يعانيه، فهو يسعى من خلال ما يقدمه إلى أن يلعب دور الوسيط الفكري بين الإسلام والغرب ليجلوَ الضباب، أو الغموض، أو سوء التفاهم الذي يرين على كلا الطرفين نتيجة التوترات والصراعات السياسية التي لا تهدأ[1].

وربما كان هذا الدور هو الذي جعله عرضة لسهام الطرفين، كما هو ظاهر من صراعه الذي خاضه، فيوجد من اتهمه بأنه يريد «إعادة الاعتبار

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص65.

إلى الأخروي الذي تقول به الأديان التقليدية»[1]، وهذا ما يجعله يتباكى من موقف الغربيين فهم لا يصدقون ولا يقتنعون بمشروعه[2]، ويوجد في المقابل موقف الأوساط الإسلامية التي لا تبالي بانعكاسات خروجه عليها من نظام فكري قديم[3].

وربما كانت هذه المواقف تؤدي إلى أن يكون قاسياً وربما كان العكس، فهو يتوجه إلى كلا الطرفين بقسوة ليقول: «هذه هي طبيعتي ومنهجي، وصراحتي أحياناً تكلفني ثمناً غالياً»[4].

1 ـ 1 ـ أهداف المخطط الأركوني:

بما أننا ما زلنا بصدد الحديث عن منهج أركون ومشروعه فحريٌّ بنا أن نتناول أهداف هذا المخطط الذي يتضمن الأمرين المذكورين.

إن الأهداف لم يتعرض لها في موضع واحد وإنما هي متناثرة في كتبه المختلفة، ويمكن أن نحددها كالتالي:

1 ـ تحرير الفكر الإسلامي وتحرير الإسلام بصفته دنيا من الاستخدامات الإيديولوجية التي تعرض لها في الماضي والتي هي ملتهبة الآن في البلدان الإسلامية[5]، ومنه تحرير المرأة الجزائرية[6].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص290.
(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص82.
(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص27؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص263 ـ 264.
(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص179.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص229؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص203.
(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص105.

2 ـ فهم كيفية تمكّن الدين من التأثير في الوسط الاجتماعي ونسبة نجاحه وفشله، وهكذا العكس[1].

3 ـ إثارة مشاكل عديدة تأريخية، وأدبية، ونفسية، واجتماعية، وألسنية، ودلالية وغيرها[2].

4 ـ التخلص من نظام فكري قديم[3] ومن التضادات الثنائية المتعاكسة الموروثة من تأريخ قديم من التفكير الدوغمائي الشكلي المجرد[4].

5 ـ تحرير الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري، وتحريره من دائرة التراثات الإكراهية من أجل تأسيس تراث قادر على الحفاظ على الخصوبة[5].

6 ـ تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية[6].

7 ـ زحزحة المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية الثنوية الحرفية الجوهرانية أو الفيلولوجية التاريخوية الوضعية العلموية إلى إطار آخر مختلف تماماً وأوسع بكثير، إلى إطار الأشكلة التعددية المتنوعة وجوهها لمفهوم الوحي المعقد جداً والذي لم يفكك بعد[7].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص37؛ نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص105.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص174.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص27؛ محمد أركون، محمد، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، VIII.

(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص24.

(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص31.

(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الإسلامي**، ص30 ـ 31.

(7) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص28؛ محمد أركون، **الإسلام، الغرب، أوروبا**، ص116 ـ 117.

8 ـ شق الطريق وتأمين شروط إمكانية وجود فكر إسلامي نقدي وحرّ[1].

9 ـ إقامة المقارعة والمقارنة بين الخطاب الديني والخطابات العلمية الأخرى بعد تركها تتكلم بحرية[2].

10 ـ تفكيك الأنظمة اللاهوتية السابقة من يهودية أو مسيحية أو إسلامية للتخلص من احتكار الحقيقة[3].

11 ـ جعل ما هو «مستحيل التفكير فيه» أو «اللامفكرفيه» أمراً يمكن التفكير فيه[4]، ويقصد من المستحيل التفكير فيه: كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن الثالث عشر على الأقل[5].

12 ـ إقامة التوازن بين التبحر الأكاديمي من جهة وبين التعرية الأركيولوجية أو التفكيكية من جهة أخرى[6].

13 ـ المساهمة في تهدئة العنف والقلق الهائل الذي يمزق المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية من خلال الانخراط في البحوث الابتكارية[7].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص229.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص296.
(3) هاشم صالح، **معضلة الأصولية الإسلامية**، ص84.
(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص44؛ نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص51.
(5) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص44.
(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص52.
(7) المصدر نفسه، ص61.

14 ـ إحلال الخطوط العامة لبرنامج إسلامي يلبي تحديات الحداثة على الطريقة الغربية، من خلال اعتماد الضرورات العلمية والنقد الجريء[1].

15 ـ كشف الحقيقة في الماضي والحاضر على السواء[2].

16 ـ تحكيم نزعة الأنسنة[3].

17 ـ تشكيل علم إنثربولوجي للقاعدة الثقافية، والشعائرية، والرمزية، والمفهومية، المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ[4].

18 ـ تأسيس تأريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية اليهودية والمسيحية والإسلامية منذ القرون الوسطى وحتى يومنا هذا[5].

19 ـ وأخيراً إبراز الصفات اللسانية اللغوية للخطاب النبوي ـ أي القرآن ـ[6].

1 ـ 2 ـ أركون والمناهج الأخرى:

لا يمكننا التعرف على منهج أركون ما لم نسجل المناهج الأخرى وموقف أركون منها.

يعتقد أركون بوجود ثلاثة خطابات أو مناهج وهي:

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص215؛ نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص23.
(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص45.
(3) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص41.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص275.
(5) المصدر نفسه.
(6) محمد المزوغي، مصدر سابق، ص31.

1 ـ الخطاب الإسلامي الكلاسيكي: وهو المنهج الذي يفصح عن التراث.

ويوجد خطاب يعده أركون قسيماً له وهو الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل إلى السيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي كما يعبر أركون، ولكن يمكن القول إنه يعتمد التراث الإسلامي نفسه ولكن وفق رؤية خاصة.

2 ـ الخطاب الاستشراقي.

3 ـ الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع[1]، وهو الخطاب أو المنهج الذي يتبناه أركون كما سوف يأتي إن شاء الله ويمكن أن نعبر عن المناهج الثلاثة كالتالي:

1 ـ منهج الاجتهاد التقليدي.

2 ـ منهج الإسلاميات الكلاسيكية.

3 ـ منهج الإسلاميات التطبيقية.

1 ـ 2 ـ 1 ـ المنهج التقليدي:

يعبر أركون عن هذا المنهج بالمنهج الإسلامي الكلاسيكي، أو التقليدي، أو «الاجتهاد التقليدي»[2]. وهو الاجتهاد الذي يستخدمه أركون ولا يقصره على الاجتهاد الفقهي[3]، وهو منهج لا يراه مناسباً من حيث الأدوات والقراءة والتساؤلات الجذرية التي يقترحها أركون لإجراء

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص17 ـ 18.

(2) مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص24.

(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص235.

مقابلة بين النصوص القرآنية[1]. وقد خصص أركون فصلاً في كتابه قراءات في القرآن تحت عنوان «من الاجتهاد إلى نقد العقل»[2]. كما أن كتابه «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» يمثل محاولة لزعزعة أصول هذا المنهج، وهكذا الحال في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» فهو يعتقد أن المنهج المذكور يقوم على أساس مثلثات يأتي من ضمنها «العنف، التقديس، الحقيقة»[3].

ويعتمد هذا المنهج آليات ثلاثاً:

الآلية الأولى ـ اللغة:

تمثل اللغة أهم آليات هذا المنهج وتضم النحو، والصرف، والبلاغة، وفقه اللغة. فاللغة هي شكلُ «قوةٍ ما تَعْبُرُ التاريخ والقرون، إنها موجودة دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح»[4]، ومن هنا أصبحت اللغة أمراً مقدساً. وقد اكتفى المسلمون «باستغلال الامتياز اللاهوتي لاستمرارية اللغة التي استُخدمت لأول مرة في الوحي»[5].

وبقيت اللغة العربية محافظة على تعابير دينية ونتف من الفقه والنحو والأدب دون أن يكون لها صلة بالمعاجم العلمية الثرية التي قدمها المفكرون والأدباء والعلماء في عصور الازدهار، ولم ينته الوضع عند

---

(1) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص36.
(2) المصدر نفسه، ص36.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص181.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص299.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص41.

هذه القطيعة فتلتها قطيعة أخرى تجلّت في انفصال العربية عن المعجم العقلاني العلمي الذي أحدثه الفلاسفة انطلاقاً من رؤية سلبية تجاه الفلسفة، فاكتفت «بترديد قواعد فارغة جامدة في علم النحو»[1].

فجعلت الفلسفةُ اللغوية الكلاسيكية، كما يذهب أركون، نصوصَ الوحي جواهر اسمية ثابتة ومجمّدة في إطار صياغات لغوية تخص نظام العلامات الذي يحكم الآلية اللفظية والمعنوية للّغة العربية[2].

كما أثر على اللغة التاريخ العقائدي الدوغمائي المضاد للتاريخ المتقيد بمناهج النقد وقوانين التاريخية؛ مما جرّ إلى الاعتقاد باحتكار المفهوم في القرآن من قبل الأرثوذكسية السنّية (أهل السُّنة)[3]. وتنعكس آثار ذلك على التفسير الموروث بشكل طبيعي، فأهمل هذا النمط من التراث التفسيري واللاهوتي «ذروة اللغة في مختلف أنماط تحققها أو تحقيقها للفكر»، و«ذروة العامل الاجتماعي التاريخي حيث يواصل التاريخ عمله أو تأثيره بالتفاعل مع عمل الروح أو الفكر»، وعاملهما بواسطة أنماط المعقولية الخاصة بالفكر الجوهراني، الذاتي، المثالي، الحرفي، العاجز عن «جدلية المثلثات المفهومية»[4]. ويقصد بالمثلثات المفهومية:

1 ـ المثلث المعرفي المتمثل في اللغة والتأريخ والفكر. 2 ـ المثلث

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص8.
(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص25؛ نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص171.
(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص XVI.
(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص73.

اللاهوتي ـ الفلسفي المتمثل في: الإيمان، العقل، الحقيقة. 3 ـ المثلث التأويلي: الزمن، القصص، المعنى النهائي والأخير[1].

وما زاد الفكر الأصولي الطين إلا بلّة حين رأى أن فك لغز اللغة الدينية أو تفسيرها وفهمها يتحقق من خلال السيطرة على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة، وعلم المعنى، أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية[2].

وإذا كانت اللغة تحتل هذه الخصوصية في هذا المنهج، فإن أركون حريص هو الآخر على البحث عن جذورها، وبيان ما يذهب إليه أصحاب هذا التصور في كيفية نشوء اللغة وهو السؤال الذي طالما كان يبحث عن جواب وقد حاول الفلاسفة والأصوليون الخوض فيه، وتلخّص أقوالهم بما يلي:

أ ـ **توقيفية اللغة**: كان هناك اعتقاد بأن مصدر اللغة الوحي الإلهي أو العطاء الأسطوري غير الطبيعي، وقد ساد لدى الآكديين والمصريين القدماء والهنود وغيرهم. وكان علماء اليهود والمسيحيين يقولون بمذهب الوحي والإلهام[3] وقد استندوا في ذلك لما جاء في سفر التكوين «وجَبَلَ الربُّ الإلهُ من الأرض كلَّ حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها»[4]. واختار

(1) المصدر نفسه، ص45.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص24.

(3) نسيم عون، **الألسنية محاضرات في علم الدلالة**، ص30.

(4) الكتاب المقدس العهد القديم، سفر التكوين 19.

هذا المذهب بعض المسلمين[1] واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]، وقوله ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3].

ب ـ **اصطلاحية اللغة**: ونعني أنها من وضع واضع غير الله سبحانه. فهي ظاهرة اجتماعية كما ذهب إلى ذلك أرسطو أو أنها محاكاة لأصوات الطبيعة أو أصوات الحيوانات[4]. وقد اختار القول باصطلاحيتها أو تواضعيتها جمع من المسلمين[5]. ويمكن الاستدلال لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[6]، وهو مختار فلسفة اللغة التابعة للألسنية الحديثة[7].

ج ـ **توقيفية بعض اللغة واصطلاحية بعض آخر**[8]: يشير أركون إلى أن الفكر الأصولي يقوم على أساس قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، إذ تبدو اللغة كوعاء مليء بالدلالات المرتبطة بالتجربة

---

(1) محمد الغزالي، **المستصفى**، ص181؛ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **التفسير الكبير**، ج 1، ص22 وص 175؛ البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، ج1، ص291؛ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **المحصول في علم أصول علم الفقه**، ج1، ص183؛ الحسن بن يوسف الحلي (العلامة)، **مبادئ الوصول**، ص58؛ عون، نسيم، مصدر سابق، ص30؛ نايف خرما، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، مصدر سابق، ص80؛ مختار الفجاري، مصدر سابق، ص40.

(2) سورة البقرة: الآية 31.

(3) سورة العلق: الآية 5.

(4) نايف خرما، مصدر سابق، ص79.

(5) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **التفسير الكبير**، ص23؛ الغزالي، **المنخول**، ص131؛ الزبيدي، **تاج العروس**، ج1، ص53؛ عبد الرحمن الألوسي، **تفسير الألوسي**، ج 13، ص186.

(6) سورة إبراهيم: الآية 4.

(7) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص40.

(8) الفخر الرازي، مصدر سابق، ص22.

العلمية. ومن هنا يلزم «قراءة القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول»[1]، من منظار هؤلاء طبعاً، وهذا ما لا يرتضيه أركون. فتصورهم يجر إلى نوع من تقديس اللغة؛ الأمر الذي لا يتناسب ومتبنياته. إلا أن الملاحظ على أركون هو تلخيص الفكر الأصولي في قول واحد وهو توقيفية اللغة، بينما توجد أقوال أخرى يتطلب الإنصاف العلمي عدم إغفالها، كما أنه لم يناقش الاستدلال بالآية وإنما حاول الطعن بالاستدلال فقط.

الآلية الثانية ـ الفكر الأصولي:

يتناول أركون هذا الموضوع في كتابه «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ويرى أن الفكر الإسلامي اعتمد ولا يزال على عملية التأصيل ويقصد به «البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصحّ الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب ويستقيم الإيمان به استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسِّسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها». وتعد «رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه»[2]. وقد سعى القدماء إلى تأصيل الأصول والربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق، وبين الموجودات والسير والأحكام[3]. وذهبوا إلى وجود فرضيات يقوم عليها عِلْما أصول الدين وأصول الفقه وهي:

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص24.

(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص7.

(3) المصدر نفسه، ص8.

أ ـ إنّ القرآن أوحي بالعربية الواضحة.

ب ـ إنْ أصبحت العربية متعالية ومقدسة من جانب.

ج ـ إنّ العربية مؤكّدة في بعدها البشري من جهة أخرى[1].

ورتبوا على هذه الفرضيات أو المسلَّمات الأساس نتائج وانعكاسات عديدة:

1 ـ إن اجتهاد الفقيه لا بدّ أن يرتكز على معرفة كاملة بالنحو العربي، والمعجم العربي، وعلم المعنى، والبلاغة، ليكون موثوقاً به. ولذا «فكل خلاصات أصول الفقه ومؤلفاته تبتدىء بمقدمة لغوية تخص مسائل اللغة العربية»[2]. وما يريده أركون إنما هو مباحث الألفاظ التي تطالعنا في كل كتاب أصولي عادة.

2 ـ إن أعمال الفقهاء صحيحة بعد أن توصلوا إلى المعرفة الكاملة المتطلّبة باللغة العربية، ولا يمكن إخضاعها للمناقشة.

3 ـ إن «الشريعة بكليتها هي القانون الذي قدمه الله مقدساً ومتعالياً، وذلك لأن الفقهاء المتدربين بالعربية اتبعوا منهجية موثوقة»[3].

ويذهب أركون إلى «أن كل علم أصول الفقه هو عبارة عن منهجية محددة لقراءة القرآن، وأن هذه المنهجية في القراءة ليست مفتوحة أو حرة كتلك المنهجية التي نمارسها اليوم اعتماداً على علم الألسنيات»[4].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص172.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص234.

ومن هنا يهاجم الشافعي بأنه قام بتسطيح الخطاب الديني التعددي (متعدد المعاني) باختزاله إلى مستوى الحرفية الظاهرية أو المفهومية آحادية الجانب[1].

وينتهي أركون إلى القول باستحالة تأصيل الأصول[2].

وخلاصة القول من وجهة نظر أركون أن الفكر الإسلامي الذي يمثل الاجتهاد التقليدي يرتكز على مسلّمات معرفية للقرون الوسطى وهي:

1 ـ الخلط بين الأسطوري والتاريخي.

2 ـ تكريس القيم الأخلاقية والدينية دوغمائيّاً.

3 ـ تأكيد ثيولوجيا لتفوقية المؤمن على غيره والمسلم على غيره، وتقديس اللغة.

4 ـ التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنويّاً)[3]. وهي أمور لا يرتضيها أركون كما سوف يأتي في الفصول القادمة.

الآلية الثالثة ـ التراث الإغريقي:

تغلغل «الفكر اليوناني في المجال الثقافي العربي الإسلامي بطريق منتشرة أو مباشرة، وبطريق علمية أو مباشرة، وقد رجحت طريقة فقه

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص80.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص176.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص55.

اللغة البحث عن «التأثيرات» بالرجوع إلى سلاسل نقل التراث الإغريقي أدبياً»[1]، ما جعل «الإسلام جزءاً من التراث الإغريقي»[2]؛ فاستغلت الأنظمة اللاهوتية إلى حد كبير مصادر العقل الأفلاطوني ـ الأرسطو طاليسي ومسلّماته البديهية لتشكيل المفهوم الأساسي بوجود معنى أولي وأصلي تنبثق عنه كل المعاني اللاحقة[3]. وهذا يعني أن الاجتهاد التقليدي قد اعتمد الفكر اليوناني ونتاج أفلاطون وأرسطو، وهو ما لا يرتضيه أركون، ومن هنا يأخذ أركون على عاتقه مواجهة إسقاطات الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية على القرآن، ويعد هذا العمل من أهدافه.

والخلاصة: أن أركون يرفض المنهج التقليدي بمسلّماته، ودوغمائيته، وإسقاطاته، وتقديساته، ويعتبره منهجاً لا يمكن جعله أساساً لبناء مشروع عليه، فهو تجميدي ثابت لا يتسم بالحيوية.

1 ـ 2 ـ 2 ـ الإسلاميات الكلاسيكية أو منهج المستشرقين:

تحدثنا عن الاستشراق في ما مضى ولا داعي للإعادة، لكن يبقى من الضروري الإشارة إلى منهج الاستشراق وأدواته التي يعتمدها.

يطلق أركون عنوان الإسلاميات الكلاسيكية على المنهج الاستشراقي ويتناوله بالبحث[4]. لقد جمع التنقيب الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر معلومات ضخمة عن المجتمعات الإسلامية وخصوصاً تلك

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص66.
(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص269.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص28.
(4) المصدر نفسه.

التي تتكلم العربية[1]، ويعتمد المنهج الفلويلوجي والتاريخي[2]، واليقين العلموي (scientiste) [3] فما يقوم به العالم الفيلولوجي هو:

1 ـ نسبة المؤلفات والشهادات لأصحابها الحقيقيين.

2 ـ اكتشاف التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية.

3 ـ اكتشاف النَّسَبَ الحقيقي للمفاهيم.

ويعتبر أركون هذا العمل غير كاف وإنما يمثّل خطوة أولى لا بدّ منها[4]. إلا أن المشكلة التي تكمن في المنهجية الفيلولوجية من وجهة نظر أركون هي أنها تبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة ساكنة[5]. وأما التاريخية فهي تعني القيام بتأريخية الوقائع وتسجيلها[6]، وبعبارة أخرى: منهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التأريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات، والأصول، والتأثيرات، والأحداث، من كل نوع[7]. و«قد أخذت من القرن التاسع عشر تفتت الأساطير والرموز، وترميها في دائرة الخرافات والتهويلات التي لا معنى لها، ولا تهتم إلا بالوقائع المبرهن عليها داخل مكان محسوس ومحدد

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص178.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص203.
(3) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ص60؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص123؛ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص262.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص252.
(5) المصدر نفسه، ص259.
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص271.
(7) المصدر نفسه، ص123.

تماماً؛ أي الوقائع الثابتة تاريخياً»[1]، كما أنها تدمر تراثاً حياً متشابكاً[2]، هذا بالإضافة إلى أن المستشرقين من منظار أركون يتشبثون بالوظيفة التأريخية التوثيقية من دون أن يخوضوا في ما يحكم ذلك من أسس مشتركة[3]، ويزدرون المناقشات المنهجية والقلق الإبستمولوجي، ولا يهتمون الا بدراسة الوقائع المادية المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه، وضمن الإطار المعرفي الذي يختارونه[4]، ويتوقفون عند النقد التفكيكي[5] و«يجهدون أنفسهم في مقارنة نقاط العقيدة المفصولة عن الظروف التاريخية والأنظمة المعرفية التي تبلورت فيها لأول مرة»[6]. ويقوم عملهم على فقه اللغة[7] ولا يحرصون على الانتباه إلى المكانة المعرفية لكل قراءة إيمانية منتجة من قبل الأمة المفسِّرة ومن أجلها[8]. ويفصلون القرآن كوثيقة تاريخية عن كونه كتاباً دينياً يخلع المعنى على وجود المؤمنين[9]، ويقتصرون على التبحر العلمي البارد وغير المبالي بالشروط الاجتماعية التي تتدخل في عملية تشكيل عقيدة إيمانية أياً تكن[10]، فهم يتصرفون وكأنهم في متحف[11]، لأنهم جامعو معلومات

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص271.

(3) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص28.

(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص20؛ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص43.

(5) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص118.

(6) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص39.

(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص247.

(8) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص65.

(9) المصدر نفسه، ص47.

(10) المصدر نفسه، ص101 ـ 102.

(11) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص52.

وليسوا مفكرين[1]. «وتجميع المعارف والمعلومات المتبحرة في العلم وتراكمها، لا يؤدي بالضرورة إلى توليد فكر نقدي أو إبداعي أو تحريري»[2]، وإنما يمثل المرحلة الأولى[3]. كما إنهم يحصرون اهتمامهم «بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين»[4] وإشكالات أخرى يثيرها أركون على هذا المنهج[5]. وملخص الكلام أن مشكلة الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية أنها تتمسك بالبنية الداخلية للنصوص وتتشبث بتأريخ الأفكار الخطي، وتتجاهل المقاربة الإناسية[6]، وهي خطاب يشكله الغرب عن الإسلام[7]. ورغم كل هذه الإشكالات يرجّح أركون هذا المنهج على دراسات الباحثين والعرب بكثير[8]، ويعتبر أن بفضله تقدمت الدراسات القرآنية[9]. ويدعو إلى تكملته عن طريق الإسلاميات التطبيقية[10].

2 ـ أركون من المنهج إلى المشروع:

من المطلوب أن تبدأ الحركة العلمية من منهج وتنتهي

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص46.

(2) المصدر نفسه، ص118 ـ 119.

(3) المصدر نفسه، ص119.

(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص53.

(5) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص37؛ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص52؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص55 و ص 227 و ص 271.

(6) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص25.

(7) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص131.

(8) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص17.

(9) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص70.

(10) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص178؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص37.

بمشروع. والمنهج يحدد مسار المشروع، ولا بد أن يكون بينهما ترابط.

ويتكوّن المنهج من ثلاثة عناصر فاعلة لا يمكن غض الطرف عنها بأي شكل من الأشكال وهي:

1 ـ المفكر الباحث.

2 ـ المشروع بأدواته وتقنياته.

3 ـ الذين يتلقون الطروحات[1].

وهذه العناصر نحاول البحث عنها في منهج أركون.

يعتقد أركون بأنه يمتلك مشروعاً فكرياً يغاير المشاريع الفكرية الأخرى[2]. والمقصود من المشروع معناه العام وليس ما يقع في مقابل المنهج، وقد بدأ العمل به منذ عام 1970 م حيث حمل جانب المنهج منه عنوان «الإسلاميات التطبيقية»[3]، فيما يتجلى الجانب الآخر أي المشروع في «نقد العقل الإسلامي». ومن هنا يمكن القول إن منهج أركون هو الإسلاميات التطبيقية ومشروعه نقد العقل الإسلامي[4]، وقد بلوره في كتابه قضايا في نقد العقل الديني[5]. ويحتفي كثيراً بالتنظير

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص449 ـ 450.

(2) محمد المزوغي، مصدر سابق، ص19.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص242.

(4) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص20.

(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص183 ـ 184. والملاحظ أنّ تاريخ هذا المشروع متضارب في كتابات أركون، فيقول في كتابه «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص183: إنه انخرط منذ حوالي أربعين عاماً في مشروعه الكبير نقد العقل =

لمنهجه، ولا يذكر تعريفاً للمنهج دون أن يعرّج على المشروع. ومن أهم خصائص المنهج عنده هي المراوحة بين التنظير والتطبيق الأمر الذي يمكن ملاحظته في أعماله المختلفة لـ«قضايا في نقد العقل الديني»، ومقال «نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي»، ومقال: «حول الإنثروبولوجيا الدينية»، ومقال: «الإسلام والعلمنة». وهذا يعني التفريق بين المنهج والمشروع.

ويحاول أركون على صعيد المنهج استكشاف أدوات حفره تباعاً، ليوظفها في المكان الذي يراه مناسباً عندما تدعو الحاجة، فمنهجه إذن يتبلور تباعاً، والخطوة الأولى هي التي توجّه الثانية أو تغيّر مسيرها[1]. والمنهج هو الذي يوحّد ما تركه من تراث رغم عدم وجود وحدة موضوعية فيه.

= الإسلامي، وفي: **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص139 يقول: انخرطت منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع «لنقد العقل الإسلامي» وربما لا ينافي الأول نظراً إلى تاريخ الكتابين. ونظير ذلك ما في كتاب **«الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»** ص 222 إذ يجعل سنة 1970 بداية رسم خطوط مشروع نقد العقل الإسلامي العريضة، إلا أنه يذكر في كتابه **«قضايا في نقد العقل الديني»** ص 32 أنه قدم مشروع نقد العقل الإسلامي لأول مرة سنة 1984م، وقد يكون المقصود من التقديم الانتهاء منه وتقديمه للقراء. إلا أنه في مقابلة مع رون هاليبر في كتاب **«العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب»** ص 243 يقول: «لقد ضم مشروعي في نقد العقل الإسلامي» و«إعادة قراءة القرآن» تقليد الفكر الأوروبي وتقليد الفكر الإسلامي، إذن تقليد الجمهور الأوروبي والجمهور الإسلامي على حد سواء، ولقد وُلد هذا المشروع في الواقع في الجزائر خلال فترة الاحتلال، على مقاعد ثانويتي «أردايون» و«لاموريسيير» في وهران حيث أمضيت دراستي الثانوية. ثم في كلية الآداب في مدينة الجزائر، حيث فرض الأستاذ هنري بيريس، ولعشرات السنين رؤية خاصة للدراسات العربية والإسلامية نمطاً من السلطة الأكاديمية يستحقان دراسة جوهرية عميقة وتاريخية».
وربما نوجّه ذلك بالقول إن البوادر الفكرية لهذا المشروع بدأت بالولادة في تلك الفترة، لكن كتابة المشروع كانت في سبعينيات القرن العشرين.

(1) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص23.

ومحاولاته هذه تمثّل لَبِنَة أو قراءة من زاوية معينة تبقى مفتوحة على قراءات أخرى ممكنة، فليس بإمكان مثقف واحد الإحاطة بكل جوانب الظاهرة المدروسة[1].

لقد انطلق أركون في منهجه ومشروعه من واقع رسمه إذ توجد عقلانية وإنسانوية كلاسيكية في الفكر العربي الإسلامي إلا أنهما بحاجة إلى اكتشاف، فلا بد من أخذهما كنقطتي انطلاق ومرجعيتين لمحاولات فكرية جديدة، ومن هنا جاءت مساهمته في هذا المنهج من خلال كتابة أطروحة دكتوراه الدولة عن مسكويه «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً»، وتحتل أهمية بالغة فيما شيّده من بناء[2].

ولكن المنهج الأركوني لم يولد من فراغ فهو يتأثر بمناهج سبقته، وربما كان أقرب المناهج هو منهج الإسلاميات الكلاسيكية. ويمكن القول إن منهجه وُلد من المنهج المذكور رغم الملاحظات التي يبديها أركون على ذلك المنهج، فهو منهج يتعامل مع النصوص المعتبرة فقط بشكل أسبقي كممثل وحيد لتراث ديني ما، أو لفكر ما، أو لثقافة، أو لحضارة ما. ويهتم بما نتج في الفترة الواقعة بين الأول والسابع الهجري[3]. ويعتمد الوضعية المركزية[4]، وهي أمور

---

(1) محمد الحداد، **حفريات تأويلية**، ص69.

(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص330؛ رون هاليبر، مصدر سابق، ص159.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص162؛ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص56.

(4) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص48.

يخالفها أركون ويعتقد بالعقلانية التعددية[1] أو تعدد الاختصاص[2].

وربما تُذكر بعض الملاحظات حول منهج أركون ومشروعه نشير إلى بعضها:

1 ـ يوجد من يعتقد بأن الظروف التي أحاطت بنشأته كان لها الحظ الأوفر في توجيه المسار الفكري الذي اتبعه، وبالتالي اختيار المنهج وشبكة المناهج التي استخدمها في تحقيق مشروعه النقدي[3]. وقد مر الحديث عن تلك الظروف.

2 ـ خلط أركون بين المنهج والمشروع ولم يميِّز بينهما، وذلك بسبب طبيعة البحث الجزئية لأركون في سورة الفاتحة، فالاهتمام بها يعد عملاً جزئياً ما جعل بعضاً يذهب إلى جعل الإسلاميات التطبيقية مشروعاً لأركون وليس منهجاً له[4]. إلا أن الذي نعتقده هو أن الإسلاميات التطبيقية ترسم مسار مشروع نقد العقل الإسلامي، والآليات الواردة في الإسلاميات التطبيقية هي الأدوات التي يدرس من خلالها مشروع نقد العقل الإسلامي. وعلى أي حال فالعلاقة بين المنهج والمشروع قائمة كما أقرها الفكر الإناسي الحديث[5].

---

(1) المصدر نفسه.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص57.
(3) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص450 ـ 451.
(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص19 ـ 20.
(5) المصدر نفسه، ص21.

2 ـ 1 ـ منهج أركون:

الإسلاميات التطبيقية منهج تبناه أركون ركيزة لمشروعه نقد العقل الإسلامي.

ويقصد بالإسلاميات التطبيقية: تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[1].

أو: أنها المنهج الذي يتناول بالدرس كل ما يتعلق بالحياة البشرية عموماً[2]. وتعني كلمة الإسلاميات: الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام[3] أو: قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة[4].

وقد أطلق نداءه في السبعينات لتجديد منهجيّ في مجال الدراسات المطبقة على الإسلام، إلا أن نزعة المحافظة المنهجية السائدة في أوساط الاستشراق حالت دون سماع النداء، مضافاً إلى عدم مبالاة الباحثين في تجذير الإنثربولوجيا النقدية لثقافات العالم[5]. وقد دافع عن الإسلاميات التطبيقية كمنهج علمي في البحث، وذلك لإجبار العقل الشغّال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة بين الأصولية والعولمة، أو بين الحركات الجهادية والعولمة[6].

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص178.

(2) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص43.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص51.

(4) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص11.

(5) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص242.

(6) المصدر نفسه.

وما ذكره أركون يمكن أن يكون تعريفاً للإسلاميات التطبيقية.

2 ـ 1 ـ 1 ـ ملاحظات حول الإسلاميات التطبيقية

1 ـ إن روح «الإسلاميات التطبيقية» مقتبس من كتاب عالم الإناسة الفرنسي روجيه باستيد «الإناسة التطبيقية»[1].

وهذا يعني أن أركون لم يكن تلفيقيّاً في الفكرة وحسب بل وحتى في العنوان.

2 ـ إنه لم يقدّم تعريفاً نظرياً للإسلاميات التطبيقية من حيث الماهية، وإنما اكتفى بإبراز مهامها النقدية وتقديم بعض سماتها وخلفياته الفلسفية إذا دعت الحاجة لذلك[2].

2 ـ 1 ـ 2 ـ أهداف الإسلاميات التطبيقية:

يذكر أركون مجموعة من الأهداف يمكن تلخيصها بما يلي:

1 ـ دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

أ ـ كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي.

ب ـ كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله[3].

2 ـ استبدال البحث العلمي المتضامن بمناخ اللائقة والتشهير المتبادل[4].

3 ـ خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات

---

(1) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص42.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص56.

(4) المصدر نفسه، ص54.

(tabous) العتيقة، والميثولوجيات البالية، ومحرر من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً[1].

4 ـ إعادة دمج ما كان قد اعتبر معطى الوحي أو الوحي الذي تلقّى صياغة مشتقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت[2].

2 ـ 1 ـ 3 ـ اهتمامات الإسلاميات التطبيقية:

من الطبيعي أن توجد مجموعة من الاهتمامات يركز عليها المنهج أي منهج كان، والإسلاميات التطبيقية كمنهج لها اهتمامات هي:

1 ـ التراث والحداثة:

إن النظرة إلى التراث تختلف باختلاف المناهج والأدوات، فهناك المنطق الأرسطي، والمنهج الفيلولوجي، والمنطق الجدلي الديالكتيكي، والتاريخ المنفتح على كل إشكاليات وإنجازات العلوم الأخرى، والألسنيات، والنقد الإبستمولوجي[3]. وما يريد أن يقوم به أركون هو دراسة التراث وفق آليات سوف نتعرض إليها لتجاوز اللامفكرفيه أو مستحيل التفكير فيه[4].

وهكذا الحال بالنسبة إلى الحداثة وكيفية التعاطي معها من حيث القبول والرد. والذي يراه أركون هو أن الحداثة باكتشافها المتدرج سوف تجبر العرب والمسلمين على التساؤل حول ما غيّب طوال التاريخ[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص58.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص78.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص59.

(4) المصدر نفسه، ص59 ـ 60.

(5) المصدر نفسه، ص60.

2 ـ الأسطورة أو الخيال أو المتخيل الاجتماعي والديني، وذلك لما لها من أهمية في تسيير حركة التاريخ[1].

2 ـ 1 ـ 4 ـ سمات الإسلاميات التطبيقية:

إن المنهج الأركوني المتمثل بالإسلاميات التطبيقية له سماته التي تميزه عن مناهج أخرى. ولسنا بصدد الحكم على انفراده بهذه السمات، أو وجود اشتراك مع المناهج الأخرى أو الاستعارة منها، وهذه السمات كالتالي:

1 ـ تعدد الاختصاص: يقوم المنهج عند أركون على تعدد الاختصاص والجمع الكثيف بين المدارس النقدية، وهذا ما جعل بعض النقاد يعدّونه منهجاً متعدد الحرف، ولذلك نرى أركون يرفض المنهج اللساني تارة ويؤكد قيمته تارة أخرى[2].

وتعد هذه السمة جوهر عمله، وقد عبّر عنها بالسؤال الإشكالي التالي: كيف يخضع القرآن إلى محك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي[3]. ويصر كثيراً على الألسنيات، فعالم الإسلاميات لا بدّ أن يكون مختصاً بالألسنيات بشكل كامل لارتباط ظاهرة الإسلام بالنص[4]. وقد جمع الرؤية الفلسفية للإسلاميات التطبيقية من مختلف المدارس والاتجاهات الفلسفية المعاصرة رغم

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص210.

(2) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص57.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص56؛ مختار الفجاري، مصدر سابق، ص58.

(4) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص56.

وجود تباعد وتناقض بينها أحياناً فهي مزيج من النظريات[1]. فعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى الفلسفة الألمانية كفلسفة هابرماس، والفرنسية كفلسفة فوكو، بالإضافة إلى فلسفات أخرى كفلسفة بول ريكور وهيدغر[2]. وتنهض على الابتعاد عن المركزية الأوروبية والدراسات الأحادية المحدودة[3].

وهذا ما يجعل الاختصاصات التي تهتم بها منهجيته كالتالي:

أ ـ اختصاص المؤرخ.

ب ـ اختصاص الفيلسوف.

ج ـ اختصاص اللساني[4].

2 ـ **نقد الخطاب**: إن ما تعلّمه الإسلاميات التطبيقية هو عدم وجود خطاب أو منهج بريء فهي ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب مهما كان هذا الخطاب[5].

3 ـ **اعتماد التقسيم الأصولي المعرفي**: إن منهجية أركون تنقد التقسيم الزمني للفكر الخطي لدى الدراسات الإسلامية التقليدية، وتؤسس تقسيماً آخر، وهو التقسيم الأصولي المعرفي الذي يتجاوز سطحية المضامين إلى عمق النظام[6].

---

(1) مختار الفجاري، مصدر سابق ص 56.
(2) المصدر نفسه، ص54.
(3) المصدر نفسه، ص43.
(4) المصدر نفسه، ص49 و ص 53 و ص57.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص57.
(6) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص27.

4 ـ الانتقال إلى مجال تاريخ أنظمة الفكر: ترفض الإسلاميات التطبيقية التشبث بتاريخ الأفكار لأنه يمنع من تجديد البنية العميقة للمعرفة، وتدعو إلى الانتقال إلى مجال معرفي أصولي جديد وهو مجال تاريخ أنظمة الفكر[1].

2 ـ 1 ـ 5 ـ مكونات الإسلاميات التطبيقية

يوجد مكونات أو لبنات يعتمدها المنهج عادة دون سواها. والإسلاميات التطبيقية لا تعدو عن هذه الطريقة، ولكننا قبل تناول تلك اللبنات نرى من المناسب بيان بعض ما له علاقة بهذه القضية في نقاط:

أولاً: ينتقد أركون المنهجية الإسلامية التقليدية والاستشراقية الكلاسيكية المغرقة في وضعيتها وتاريخويتها[2] ولكنه مع ذلك لا يهمل الأخيرة (أي الاستشراقية)[3].

ثانياً: يعتقد أركون بأن خطاب علوم الإنسان والمجتمع لا يزال ضعيفاً جداً في اللغات الإسلامية المعروفة والمجتمعات الإسلامية[4]، وأن العالم الإسلامي لم يدخله حتى الآن:

1 ـ التاريخ المقارن للأديان.

2 ـ علم الإنثربولوجيا الدينية.

3 ـ علم التأويل[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص27.
(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص42، (الهامش).
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص77.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص142؛ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص7.
(5) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص216.

ويعزو أسباب ذلك إلى انعدام الأرضية المفهومية أو المعرفة الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية[1]. كما تمنع الظروف السياسية، والثقافية، والتربوية، السائدة من القيام بمثل هذا العمل في السياقات الإسلامية بأجمعها (أي جميع المجتمعات العربية والإسلامية)[2].

ثالثاً: على المسلمين الخروج من إطار السياج الدوغمائي للفكر التقليدي القروسطي، وطرح «المشاكل من جديد على ضوء المكتسبات الأكثر رسوخاً لعلم التأويل الحديث، وعلم الألسنيات، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي»[3]. وهذا الأمر يتطلب المرور بمراحل التطور التاريخي التي مر بها الأوروبيون بدءاً من عصر النهضة والإصلاح الديني وحتى اليوم، ولا بد من هضم التطور دون خرق مراحله دفعة واحدة[4].

ومن هنا، على الباحث العربي أن يجتهد اجتهادين مختلفين:

1 ـ تتبع الإنتاج العلمي الضخم في جميع اللغات وسائر الميادين.

2 ـ الإلمام بكل ما أبدع القدماء من نظريات، واصطلاحات، ومناهج، وما جمعوا من أخبار ومعلومات ليبرز «روح كل عصر من العصور، وأسرار كل علم من العلوم، ووظائف كل مذهب وكل تيار أيديولوجي، وانحيازات كل شخصية من الشخصيات

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص9.
(2) المصدر نفسه، ص26.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص195 ـ 196.
(4) المصدر نفسه، ص197.

التاريخية»[1] رغم أنه يواجه صعوبتين إذا أراد استعمال اللغة العربية وهما:

الأولى: متعلقة باللغة العربية، فقد «بقيت محافظة على تعابير دينية ونتف من الفقه والنحو والأدب منفصلة عن المعاجم العلمية الثرية التي أحدثها المفكرون والأدباء والعلماء في عصر الازدهار»، وعن «المعجم العقلاني العلمي الذي أحدثه الفلاسفة».

الثانية: متعلقة بالأطر الاجتماعية للمعرفة، فقد «بلغ ابتعاد الأطر الاجتماعية عن المعاجم والتعابير العلمية إلى أن اكتفت بترديد قواعد فارغة جامدة في علم النحو»[2].

رابعاً: إن أركون نفسه من الباحثين المسلمين الذين يعتنقون المنهج العلمي النقدي الراديكالي للظاهرة الدينية[3]، ويبشر بأن الرجوع إلى الماضي إنما يتسنى بالعلوم الحديثة؛ لأن الظروف الأولية الخاصة التي ورد فيها النص قد فقدت إلى الأبد[4]، ويدعو إلى التعرف على الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت خلال ثلاثة قرون في أوروبا[5]، ولكنه يرفض «التقليد الحرفي أو إعادة تكرار تاريخ المجتمعات الاوروبية في مجتمعاتنا»، ويعتقد أنه «ينبغي أن نطبق المنهج في آخر تجلياته لأنه يكون أكثر فعالية وإتقاناً»[6].

انطلاقاً من هذه الرؤية يحاول أركون القيام بالزحزحة والتجاوز

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص6 ـ 7.
(2) المصدر نفسه، ص7 ـ 8.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص45.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص221.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص322.
(6) المصدر نفسه، ص310.

ويقصد زحزحة «كل الأجهزة المفهومية، والمقولات القطعية، والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي»[1]، لتمييز العناصر الحية عن الميتة كما يدَّعي[2]، ومنها «زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حالياً»[3].

ويرى أن الزحزحة والخروج لا بدّ أن يكون بشكل نهائي لا مرجوع عنه للتخلص من «النظام المرتكز على المثلث المفهومي: «عنف، تقديس، حقيقة»، وكان هذا المثلث قد دشّن ورسخ بواسطة الخطاب النبوي نفسه»[4] أي القرآن من وجهة نظر أركون.

وإذا أردنا التعرف على أركون فلا يمكننا ذلك ما لم نتعرف على «كل العلوم الإنسانية» «والتي تشكل هوية الغرب الحديث» كما يقول هاشم صالح وتشمل أهم اكتشافات علم الألسنيات، والتاريخ الحديث (مدرسة الحوليات الفرنسية)، والإنثربولوجيا الدينية، وعلم الأديان المقارن[5].

وإنّ هذا الاهتمام البالغ من أركون بالعلوم الإنسانية يدعو إلى «التمييز باستمرار بين النتائج الإيجابية ثم الدروس المحرِّرة لهذه العلوم وبين التفسيرات الاختزالية»[6].

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص201.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص58.

(4) المصدر نفسه.

(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص224.

(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص118.

ويؤكد ضرورة تطبيق كل المناهج على القرآن[1]، وإقامة مواجهة بين آيات من القرآن وصيغ نظرية تنتمي إلى الفكر الحديث[2].

2 ـ 2 ـ مشروع أركون

اتضح مما سلف أن أركون يمتلك منهجاً ومشروعاً. والمنهج هو الإسلاميات التطبيقية والمشروع هو نقد العقل الإسلامي. وقد تحدثنا عن المنهج، والمشروع، والنقد سابقاً، ويبقى فقط تعريف العقل لغةً واصطلاحاً.

العقل لغة واصطلاحاً

العقل لغة: العقل نقيض الجهل. عَقِل يعقل عقلاً فهو عاقل. وعَقَلَ المعتوه ونحوه والصبي: إذا أدرك وزكاً. وَعَقْلُت البعير عقلاً: شددت يده بالعقال أي الرباط[3].

العقل اصطلاحاً:

يطلق العقل ويراد منه معانٍ عدة تختلف باختلاف أصحابها:

فالعقل عند الجمهور يطلق ويراد منه أحد معانٍ ثلاثة:

1 ـ وقار الإنسان وهيئته: وهو هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته.

2 ـ ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية: وهو معانٍ مجتمعة في الذهن تكوّن مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح.

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص46.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص197.

(3) الخليل بن أحمد الفراهيدي، مصدر سابق، ج1، ص160.

3 ـ صحة الفطرة الأولى في الإنسان: وهو قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها، ونقصانها.

وأما عند الفلاسفة فيراد منه إحدى معانٍ نشير إلى بعضها:

1 ـ العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.

2 ـ العقل: قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة.

والعقل بهذا المعنى له مراتب هي: العقل الهيولاني، العقل بالملَكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد.

3 ـ العقل: قوة الإصابة في الحكم.

4 ـ العقل: قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية.

5 ـ العقل: مجموع المبادئ القبلية المنظّمة للمعرفة مثل مبدأ عدم التناقض.

6 ـ العقل: الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة.

7 ـ مجموع الوظائف النفسية المتعلّقة بتحصيل المعرفة، من قبيل: الإدراك، والتداعي، والذاكرة.

8 ـ العقل: الملكة الفكرية العالية التي تولّد فينا بعض المعاني المجردة[1].

---

(1) جميل صليبا، مصدر سابق، ص84 ـ 89.

وإذا كان للعقل مثل هذه المعاني فما هو المعنى الذي يقصده أركون؟

إن أركون يطلق العقل في مشروعه ويقصد منه التعقّل العام للعلم الحديث، وليس شيئاً آخر سوى المقاربة العلمية الحديثة في تأويل النصوص[1].

ويقسّم مراحل العقل الإسلامي إلى أربع: 1 ـ المرحلة التأسيسية. 2 ـ المرحلة التأصيلية: وتبدأ في منتصف القرن الأول وتنتهي في أواخر القرن الرابع. 3 ـ مرحلة التراجع: وتبدأ بالقرن الخامس الهجري[2]. 4 ـ مرحلة التحديث: وهي المرحلة الأكثر انغلاقاً وضعفاً عند أركون[3].

الإسلام لغة واصطلاحاً:

الإسلام لغة: مِن أسلَم، أسلم أمره إلى الله، أي سلم، وأسلم، أي دخل في السلم وهو الاستسلام. وأسلم من الإسلام[4].

والإسلام: الاستسلام لأمر الله تعالى، وهو الانقياد لطاعته، والقبول لأمره[5].

الإسلام اصطلاحاً: الدين الذي أنزل على محمد (ص)، وهو عقيدة وشريعة وأخلاق[6].

---

(1) رون هالبير، مصدر سابق، ص173.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص154.
(3) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص141 ـ 146؛ نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص122 ـ 123.
(4) الجوهري، مصدر سابق، ج 5، ص1952.
(5) الخليل بن أحمد الفراهيدي، مصدر سابق، ج 7، ص266.
(6) محمد قلعجي، مصدر سابق، ص68.

ماذا يقصد أركون من الإسلام عندما يضيفه إلى العقل فيقول: «العقل الإسلامي»؟ إن صفة الإسلامي لا معنى لها لدى أركون سوى الإحالة إلى فاعل نصّي وسياقي إلى أحداث تاريخية مثبتة ترتبط بأصل الإسلام وحياة النبي (ص)[1].

2 ـ 2 ـ 1 ـ ولادة مشروع نقد العقل الإسلامي

متى ولد مشروع نقد العقل الإسلامي لدى أركون؟ سؤال يختلف فيه جواب أركون في تحديد نقطة البداية.

1 ـ ولد في الجزائر خلال فترة الاحتلال وعلى مقاعد ثانويتي أدايون ولامويسيير في وهران واستمر في كلية الآداب[2].

2 ـ ولد سنة 1970 م[3].

3 ـ قدّم سنة 1984 م[4].

ومهما يكن الأمر فالجمع ممكن بين هذه الأقوال الثلاثة، فقد تكون الدوافع ولدت في وهران، وكانت الانطلاقة العملية سنة 1970، وقدّم المشروع على صورة كتاب سنة 1984.

ونظراً لأهميته لدى أركون يصفه بالكبير ومشروع العمر[5]، وأنه في

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص173.
(2) المصدر نفسه، ص243.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص222.
(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص32؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص44.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص183 ـ 184؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص139.

حال توسع باستمرار في كتبه[1]. ويعتمد المشروع تقليد الفكر الأوروبي وتقليد الفكر الإسلامي[2].

2 ـ 2 ـ 2 ـ من نقد العقل العربي إلى نقد العقل الإسلامي

تطالعنا في كل يوم عناوين لكتب تحمل عنوان نقد العقل أو نقد الفكر حتى أصبح بعض يحمل مشروع نقد العقل مثل محمد عابد الجابري والذي اهتم بنقد العقل العربي. وأركون هو الآخر بدأ بنقد العقل العربي وهو ما يبدو من عنوان كتابه الفكر العربي، إلا أنه سرعان ما غيّر المسار ليعلن عن نقد العقل الديني والإسلامي، فلماذا هذا التغيير؟

هل كان العدول ينطلق نتيجة لظهور مشروع الجابري في نقد العقل العربي؟ أو أن ذلك حصل سهواً ومن دون تقيد بالمفاهيم[3]؟ أو أنه كان عملية تمهيد لمسيرة كان يخشى أن تواجهها عواصف الرفض من قبل المسلمين أو الإسلاميين على الأقل، فلم يشأ إثارتها في أول الطريق على أمل أن يمهّد الأجواء إلى المرحلة القادمة وهي نقد العقل الديني أو الإسلامي، فإذا ما اطمأن تحرك ليسخّر القلاع الأخرى[4]؟ أو أنه بدأ بالعقل العربي لكنّه لم يكن معبّراً عن المشروع الذي يبغيه فغيّر العنوان؟ أسئلة مهمة وملحّة.

ولعل في كلام أركون ما يؤيد الاحتمال الأخير حيث يعتبر أن نقد

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص44.

(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص243.

(3) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص171.

(4) يرتئي مثل هذا الكلام في كتابه: **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص.xll

العقل العربي لا يمكن أن يتم من دون نقد العقل الديني، هذا بالإضافة إلى أن العقل اللاهوتي القروسطي كما يعبر أركون هو الذي سيطر على الثقافة العربية بمجملها، ما تطلب القيام بعمل يؤدي إلى التحرير والخلاص[1]، ومما يؤيد ذلك تفرقته بين العقل العربي والعقل الإسلامي.

فالإسلامي يتقيد بالوحي أي ينحصر في خدمة الوحي فهو تابع وليس متبوعاً، وأما العقل العربي فهو الذي يعبّر باللغة العربية مهما كان نوع المعطى الفكري الخارج عنه، وهكذا نرى المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية. إن اللغة لا تختص بشعب أو عنصر خاص وإنما هي تتأثر بتاريخ القوم الناطقين بها، لكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعدداً وإنتاجاً من العلاقات بين قوم محدود ولغة. ولذلك يفضّل «استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي»[2].

2 ـ 2 ـ 2 ـ 1 ـ العقل والقرآن

يحاول أركون البحث عن العقل في القرآن ولعله يسعى من خلال ذلك إلى زعزعة مفهوم العقل ونزع ما يتصور أن المسلمين يعتقدون بقداسته، إذ يرى أن القرآن لم يحتوِ على كلمة عقل على هيئة المصدر[3]؛ أي أنه لم يستخدم كلمة العقل وإنما استخدم فعل هذه الكلمة، وهي تدل على «عملية شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب بحسب) القرآن» ولكن أسقط عليها المعنى الأورسطي للعقل فيما بعد[4].

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص331.

(2) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، صxlv ـ xlll ـ xll.

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص283.

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص194.

وعلى هذا الأساس يرفض وجود البعد النظري التأملي الاستدلالي البرهاني للعقل في القرآن معتقداً أن العقل السائد في القرآن إنما هو عقل عملي تجريبي، ويقصد أنه يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم إلى يوم وهو عقل جيّاش يغلي كما الحياة[1].

ويذهب إلى أن ما يتخذه التفسير الإسلامي للقرآن (أو القراءة الإسلامية للقرآن) باستمرار من التركيز على أن القرآن يحث على استخدام العقل بالمعنى الذي انتشر وتصور فيما بعد أي العقل الأورسطي إنما هو مغالطة تاريخية[2]؛ لكنه لا ينكر وجود مكانة خاصة للعقل في النص القرآني لا نجدها في النصوص الإسلامية التي جاءت بعده[3]. وأخيراً فإن ما يقصده أركون بالعقل القرآني ليس العقل الإلهي بل هو القوة المتطوّرة المتغيّرة بتغيّر البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية[4].

2 ـ 2 ـ 2 ـ 2 ـ أزمة العقل الإسلامي:

يعتقد أركون أن العقل الإسلامي يواجه مجموعة من المشاكل والأزمات، يمكن تلخيصها بما يلي:

1 ـ الوحدة: إن الاعتقاد السائد هو أن مفهوم العقل هو نفسه في كل زمان ومكان فهو عقل واحد، وهذا يعني أنه أبدي سرمدي.

2 ـ إنكار التاريخية: وهو تصور أن العقل لا يتغير نتيجة للعصور والظروف[5].

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص283.
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص211.
(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص283.
(4) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص44.
(5) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص189.

3 ـ البقاء ضمن بنية المقدس[1]: إن العقل الإسلامي وكما يتصور المسلمون يمثل الأصل الإلهي[2].

4 ـ اعتماد المسلّمات اللاهوتية والتاريخية: إن العقل الإسلامي يقوم أساساً على مجموعة من المسلمات، ما أدى إلى الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى الخاصة بالقرآن[3].

5 ـ اتباع طريقة الإكراه القسري: إن العقل الديني يتابع طريقة الإكراه، والضابط، والمتفجر، في خطاباته النظرية، لكنه على مستوى الواقع خاضع وعاجز وانتهازي[4].

6 ـ عدم تجزئة الحقيقة بالنسبة إلى العقل الديني: إن الحقيقة بالنسبة إلى العقل الديني وكما يتصورها المسلمون طبعاً واحدة لا تتجزأ ولا ترد إلى شيء آخر أو إلى حقيقة أخرى، ومن هنا فهي فريدة من نوعها، ومعصومة، ومقدسة، ومصونة، إلى يوم القيامة[5].

7 ـ توظيف المكتوب (أي) النص لترسيخ الأرثوذكسية[6] إن أركون يعتقد أن المسلمين لم يدركوا أن للعقل تاريخية أيضاً بمعنى أنه مشروط بالعصر والظروف ويتغير بتغيرها وتغير وسائل المعرفة، والإمكانيات، والمصطلحات، فلا يوجد عقل واحد بل عقول

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص104؛ مختار الفجاري، مصدر سابق، ص159.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص65.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص89 ـ 90؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص251.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص261.

(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص234.

(6) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص59.

متعددة، فالعقل الشغّال في القرآن عقل يختلف عن العقل الشغّال بعد القرن الثالث أو الرابع الهجري، ويعتمد في هذه التفرقة على ما برهن عليه ميشيل فوكو بواسطة نظرية «الإبستمية» أو الأنظمة المتتالية للعقل[1].

8 ـ إغلاق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً وتحويل ما كان التفكير فيه بل ما يجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه[2].

إن هذه النقطة يهتم بها أركون كثيراً ويذكر أن الهدف من التعرض إليها أمران:

1 ـ إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.

2 ـ تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر وذلك لتركيز الانتباه على ما استبعده من المشاكل[3].

إن كل جملة ينطق بها متكلم ما يقصد التأصيل، من وجهة نظر أركون، تحيل بالضرورة إلى مستويات مترابطة من التفكير والتعبير وإيجاد إلزام للمعنى، هذه المستويات هي التالية:

1 ـ مستوى ما يمكن التفكر فيه للمتكلم: وهو يتعلق بتمكن المتكلم من اللغة التي يستعملها وإمكانيات كل لغة وما يسمح به الفكر، والتصورات، والعقائد، والنظم الخاصة بالجماعة.

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص189 ـ 190.

(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص8.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص353.

2 ـ مستوى ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة، ومنه منع السلطة الدينية أو السياسية أو الرأي العام.

3 ـ عند استمرار الفكر زمناً طويلاً، وهو يكتفي بترديد ما تسمح اللغة والنصوص العقائدية بالتفكير فيه، فإنه يتضخّم ويثقل ويتراكم ويسيطر على العقل ما لم يفكّر فيه بتلك اللغة، وفي تلك الدائرة المعرفية، وتلك الحقبة التاريخية[1].

ويعتقد أن كبار الفلاسفة كالفارابي وابن رشد وغيرهم كانوا خاضعين للمرجعية الدينية، وكان الخروج عليها يعني انتهاك اللامفكرفيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لتلك العصور[2]. كما إن ما كان ممكناً التفكير فيه في القرن التاسع أو العاشر الميلادي أصبح يستحيل التفكير فيه أواخر القرن العشرين[3] ويلعب الدين وخاصة الإسلام من منظاره دوراً هائلاً في تشكيل اللامفكر فيه الأكثر كثافة، ورعباً، وقدماً، من حيث الزمن[4].

2 ـ 2 ـ 3 ـ لماذا نقد العقل الإسلامي؟

ما الذي يبغيه أركون من نقد العقل الإسلامي؟

توجد مجموعة أمور يهدف إلى تحقيقها وهي:

1 ـ استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة،

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص9 ـ 11.
(2) هاشم صالح، **معضلة الأصولية الإسلامية**، ص46.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص186.
(4) المصدر نفسه، ص86.

وقوى متصارعة، وأهواء متضادة، وتوترات داخل الذات أو خارجها[1].

2 ـ تفكيك البناء المقدس الذي يتم الاحتماء به من أجل الحصول على المشروعية أو من أجل المحافظة عليها[2].

3 ـ إحلال الأديان المنزلة محلها الحقيقي في ميدان التعرف الإنثروبولوجي على الأديان العالمية والمحلية والتي تُعرف بالوثنية[3].

4 ـ إعادة تحديد الشروط النظرية المتحكّمة بكل قراءة للقرآن[4].

5 ـ دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغاله ووظائفه[5].

6 ـ توسعة دائرة التفكير أو حرية التفكير والتعبير في الساحة الإسلامية لتوفير إمكانية ازدهار الأعمال الفنية، والأدبية، والإبداعية، الأكثر جرأة.

7 ـ انتزاع الأفكار الخاطئة، والتصورات الأسطورية، واليقينات الإطلاقية، والعقائد غير المسيطر عليها، من العقليات[6].

إن هذه الأهداف وغيرها تجعل نقد العقل الإسلامي حاجة قصوى

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص10.
(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص117.
(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، صxvll.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص90.
(5) المصدر نفسه، ص293.
(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص139.

وملحّة لا تغيب عن بال أركون إطلاقاً، فكان يقول[1]: إن النقد يمثل شيئاً لا مندوحة عنه[2].

وفي المقابل فإن رفض النقد «ينتهي بنا إلى التيه، والتقليد المكرر، والتبعية، والمحافظة على عدم التمييز بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري، وبين العقلنة المزيفة للحق الملبسة للواقع، المؤيدة للوعي الخاطئ، والتي تؤسس للمعارف الباطلة المؤدية إلى نفي الذات وإنكار شرف الإنسان وكرامته»[3].

2 ـ 2 ـ 4 ـ مشروع نقد العقل الإسلامي الأسس والآليات والخصائص

إن المشاريع عادة بحاجة إلى أسس وآليات وخصائص، وهكذا يحاول أركون في تقديم مشروعه ـ وإن كان مبعثراً في عرضها بحيث لا تجدها مجموعة في موضع واحد وإنما عليك أن تتصيدها من كتب عدة ـ أن يتعرض إلى مجموعة من أسس مشروعه وهي:

1 ـ التحلّي بالموضوعية: فهو لا ينحاز إلى مذهب ضد المذاهب الأخرى[4].

2 ـ عدم الاكتفاء بما يتعلق بالدين الإسلامي يقول أركون: نحن نريد توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب[5]. وعندما يناقش العقل الدوغمائي

---

(1) المصدر نفسه، ص44.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص90
(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص10.
(4) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص xvl.
(5) المصدر نفسه، ص xvll.

لا يقصره على التركيبات اللاهوتية وإنما يعممه ليشمل الأديان العلمانية[1].

3 ـ الاطلاع على عقل الأنوار واتخاذ موقف نقدي منه[2].

4 ـ الحضور الميداني وعدم الاكتفاء بالقيام بدور المشاهد من بعيد للمسرح الاجتماعي والتاريخي، بل لا بدّ من دخول المجتمع.

5 ـ توسعة دائرة النقد ليشمل مجمل المسار التاريخي للعقل سواء العقل العربي أو الأوروبي المسيحي فالعلماني.

6 ـ التعاطي مع الكتاب للمقدس من زاوية تاريخية اجتماعية إنثروبولوجية لزعزعة التقديس الذي يبينه العقل اللاهوتي التقليدي[3].

7 ـ الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية[4].

وأما الآليات فهو يعتمد على المنهجية التاريخية لا التأملية التجريدية السكولاستيكية[5].

وهذه الآلية من وجهة نظره ستساعد على التحول من مجال معرفي إلى آخر وبها يتم إصلاح الفكر الإسلامي إصلاحاً جذرياً[6] فهو مشروع تاريخي إنثروبولوجي في آن واحد[7].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص329.
(2) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص xvl1.
(3) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص140 ـ 142.
(4) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي**، ص xvl.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص49.
(6) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص53.
(7) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي**، ص xvl.

يبقى أن نشير إلى أهم خصائص هذا المشروع والتي قد تنطلق من الأسس التالية وهي:

1 ـ التاريخية: إنّ هذا المشروع لا يقطع العقائد عن سياقها التاريخي وخلافاً لما يفعله الاستشراق. وبهذه النقطة يتمايز مشروع أركون عن كل ما عداه كما يصرح بذلك[1].

2 ـ الشمولية: إنه مشروع لا يقتصر على الإسلام ومنجزاته بل يتعداه إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب[2].

3 ـ الحيادية: إنه لا ينحاز إلى مذهب ضد آخر ولا يقف مع عقيدة ضد ما هو موجود أو سوف يوجد من عقائد[3].

4 ـ التركيبية: إن المشروع المذكور لا يكتفي بالنقد وإنما يقدم بديلاً «ذا مصداقية» كما يعبر أركون[4].

2 ـ 2 ـ 5 ـ من العقل الإسلامي إلى العقل المنبثق

لقد عرّض أركون العقل الإسلامي إلى النقد فما هو العقل البديل؟

إن البديل الذي يقدمه أركون إنما هو العقل المنبثق أو الاستطلاعي[5].

يتمتع العقل المنبثق بمجموعة من القواعد كما يرى أركون وهي:

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص48

(2) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، صxvl.

(3) المصدر نفسه، صxvl.

(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص118.

(5) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص321.

1 ـ التصريح بمواقفه المعرفية وطرحها للبحث والمناظرة ويلحّ على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه.

2 ـ الحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات. فلا يمكن التشبث بتفوق أمة، أو سُنة، أو اتجاه، أو لغة، أو عصر، أو دين، أو فلسفة.

3 ـ اعتماد نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل. وهذا ما يحررنا من مبدأ الأمة الناجية والأمم الهالكة حسب وجهة نظر أركون.

4 ـ عدم إمكان التأصيل، لأن الأصول المؤصِّله تحيل إلى مقدمات ومسلّمات تتطلب بدورها التأصيل إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل.

5 ـ التحذير من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصِّلة للحقيقة.

6 ـ عدم الإنصاف باتهام العقل المنبثق بتفضيل التعقيد على التبسيط والتفكيك على إعادة البناء والإصلاح.

عندها يمكن التخلص من الاتهامات العقيمة، والاحتياجات الفارغة، والجدالات الباطلة المستمدة من البيئات العقائدية الموروثة، والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجي ـ اللاهوتي المنطقي وعلى التفكير التاريخي ـ المتعالي واللاهوتي السياسي[1].

وتحاكم قيمة هذا العقل سلباً أو إيجاباً من خلال ما يستخدمه من

(1) المصدر نفسه، ص14 ـ 16.

عمليات الانتهاك والزحزحة والتجاوز، وهي عمليات مطبّقة على كل التراثات الثقافية التي يدعو إلى الاشتغال عليها[1].

ويعتبر أركون العقل الاستطلاعي عقلاً لا انحيازياً أي أنه لا يميل إلى الشرق، ولا إلى الغرب، ولا إلى الدين أو الدنيا، ولا إلى السياسة الشرعية اللاهوتية أو الفلسفة الإيجابوية العلمانية، نعم هو ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البنّاء، أي أنه يشك في كل ما ينطق به العقل الذي يسعى إلى فرض نفسه كمذهب لا مذهب سواه، وهو عقل لا يمكنه التوسط بين الخطاب الإلهي والخطابات البشرية إلا إذا وضع الأول (الخطاب الإلهي) في السياقات الدلالية والقوانين البلاغية والوسائل الاستنباطية والمبادئ المنطقية التي تتصف بها الخطابات البشرية[2]، وسيسهم هذا العقل بجدية في تطبيق المنهج التفكيكي على التراث[3] فهو عقل لا يقف موقف الضد من العقل الغربي[4].

كما إنه لا يتخلى عن الموروث ولا يهمّش دوره التاريخي أو يحذفه[5]، وعلى هذا الأساس يتم تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني كما تفكك الأنظمة والاستراتيجيات المعرفية التي أنتجها العقل الحديث[6].

إن العقل الذي يتبناه أركون هو عقل ما بعد الحداثة، والذي ظهر

---

(1) المصدر نفسه، ص293.
(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص9.
(3) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص191.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص351.
(5) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص191.
(6) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص87.

بعد عام 1945 ولكنه يفضل أن يطلق العقل المنبثق الطالع أو الاستطلاعي، والسبب في اختيار هذا الاسم بدلاً من الاسم السابق هو الخروج «من التطور الخطي المستقيم للمركزية الأوروبية»[1] ويعبر عنه بالمنبثق لأنه انبثق عن الحداثة[2]، وهو العقل الذي يحلم أركون بظهوره، و«عقل تعددي متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي. إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حالياً (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة)»[3].

2 ـ 2 ـ 6 ـ من نقد العقل الديني إلى نقد التراث:

العقل الديني ليس عقلاً ولد من فراغ وإنما هو عقل جاء نتيجة لتراث ديني، ولذا لا يمكن الفصل بين هذا العقل وبين التراث[4]. وليس التراث مجرد النصوص الدينية، بل والممارسة الدينية في كل تمظهراتها الحياتية[5].

فالعقل نتاج تراث. ومن هنا ينتقل أركون من نقد العقل إلى نقد التراث.

2 ـ 2 ـ 6 ـ 1 ـ التراث ونقد التراث:

لم يكن البحث في التراث أمراً جديداً. فالبحث عن الإحياء أو التجديد أو النقد له امتداد تاريخي طويل. وقد شهدت أوروبا ثورة على التراث الذي اعتبرته يمثل معارف القرون الوسطى كانت تلك الثورة

---

(1) المصدر نفسه، ص321.
(2) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص187.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص328 ـ 329.
(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص234.
(5) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص43.

حصيلة مفكري عصر التنوير[1]. وهذا يعني أن إعادة النظر في التراث لا علاقة لها بصورة حصرية بالإسلام، وإنما كانت الأديان الأخرى عرضة لهذه المحاولات. فقد قام إسبينوزا بدراسة التراث[2] المتمثل بالكتاب المقدس وحاول نقده بصورة زعزعت الاعتقاد به ككتاب مقدس. وأما على مستوى التراث الإسلامي فقد تم جعله موضوع دراسة ونقد على يد غير المسلمين كالمستشرقين وعلى يد المسلمين، ويمكن أن نحدد الاتجاهات الموجودة لدى أبناء المسلمين بالنسبة إلى التراث:

1 ـ الاتجاه الرافض لإعادة النظر في التراث: ويتجلى في العقلية السلفية.

2 ـ الاتجاه الإصلاحي الإسلامي: الداعي إلى إحياء التراث، ومن الواضح وجود فرق بين الإحياء والنقد، فالإحياء حلّ، وكشف، وترتيب، ونظم، وإيجاز، وضبط، وحذف، أو إثبات، ما عقده السابقون، بينما النقد هو ربط الماضي بالحاضر لخلق جديد غير منقطع الجذور وأعلى قيمة[3].

3 ـ الاتجاه النقدي: وهو ما يعتمده كثير من المحدثين ظاهراً، فهم لا يعلنون نفي التراث بل ينادون بالنقد.

4 ـ الاتجاه الرافض للتراث: وقد بلغ أوجه في الثلاثينات من القرن الماضي إذ ينطلق أصحابه من نظرية مركزية هي أن تاريخ الفكر الإنساني إنما هو تاريخ الفكر الأوروبي[4]. فالتراث من منظارهم

---

(1) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص349.

(2) إسبينوزا، **اللاهوت والسياسة**، ص41 (مقدمة حسن حنفي).

(3) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص364.

(4) المصدر نفسه، ص361.

مصدر تخلّف. وقد حظيت قضية التراث باهتمام كبير لدى النخب المثقفة في العصر الحديث إلى جانب موضوعات أخرى هي الدولة، الآخر، الوحي، اللغة[1]. فلا تجد باحثاً من المحدثين إلا وتعرَّض للتراث بشكل أو بآخر محاولاً إثارة الإشكال على النظر الأصولي[2] ومعتمداً العلوم الإنسانية الحديثة[3] والمشروع التأويلي الجديد[4]. وأمامنا قائمة طويلة من هؤلاء، ويعتبر أركون أحدهم.

2 ـ 2 ـ 6 ـ 2 ـ التراث مكوناته عوامل نشوئه:

التراث حقيقة لا تخلو منها الأديان عموماً والأديان التوحيدية خصوصاً، وهو يتكوّن عادة من محاور يشير أركون إلى أنها أربعة محاور اجتماعية ثقافية:

1 ـ الحدث التأسيسي (الافتتاحي).

2 ـ الشهادة التأويلية (المفسِّرة).

3 ـ الكتابات.

4 ـ القراءات[5].

ويقصد من الحدث التأسيسي تلك النصوص التأسيسية الأولى، ففي الإسلام على سبيل المثال يعد القرآن هو النص التأسيسي. ثم إن النص يخضع إلى التفسير مما يشكل شهادة تأويلية وتأتي كتابات الفقهاء

---

(1) المصدر نفسه، ص354.

(2) مفتاح الجيلاني، **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية**، ص122.

(3) محمد الحداد، مصدر سابق، ص9.

(4) محمد حمزة، مصدر سابق، ص45.

(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص171.

وقراءات الآخرين فيتكوّن التراث، فالتراث نصوص الوحي، وتعاليم الأنبياء، والكتب الفقهية، والتفسير، والتاريخ، والأدبيات. إن كل هذه التركيبات المكتوبة المنتجة من قبل الذاكرة الجماعية تكوّن التراث الحي لكل دين[1]. ويقوم التراث في الأديان التوحيدية من وجهة نظر أركون على الثنائيات الإنثروبولوجية الضدية[2] ويعني بذلك التقابل الموجود بين مجموعة من المفاهيم مثل: جنة ـ نار، إيمان ـ كفر، الدنيا ـ الآخرة وغيرها. ويعتقد أنّه توجد أركان ثلاثة لكل تراث مشكّل لا ينفك بعضها عن بعض، وهي: العنف والتقديس والحقيقة[3]. والذي يظهر منه الاعتقاد بأن التراث يفرضه القوي، ولذا يعتبر العامل السياسي ذا دور كبير بل حاسم في صناعة التراث[4]. ويذهب إلى أن التراث السُّني دوّن في ظل الدولة الأموية والعباسية، واستفاد الإسماعيليون من الدولة الفاطمية[5].

وإذا كان التراث يولد في لحظة تدشينية فهو يأخذ بالتوسع[6]، وهذا ما جعل البروتستانت يرفعون شعار الكتاب وحده[7]، وذلك بسبب الاعتقاد بأن التوسع لا علاقة له بالكتاب، وأنّه ليس من صميمه.

2 ـ 2 ـ 6 ـ 3 ـ التراث الإسلامي

ما هي مكونات التراث الإسلامي من وجهة نظر أركون؟

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص44.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص174.
(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص235.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص129 ـ 130.
(5) المصدر نفسه، ص129.
(6) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص44.
(7) محمد حمزة، مصدر سابق، ص52.

يتناول أركون هذا الموضوع في أكثر من موضع ويمكننا أن نلخص الجواب في نقاط:

1 ـ بعض عقائد أو شعائر ما قبل الإسلام أبقاها الإسلام[1] ولم يرفضها. وقد أصبح هذا الموروث من الماضي جزءاً من التراث الإسلامي. ويمكن أن توسع الدائرة لتشمل التيارات الثقافية القديمة[2].

2 ـ النص التأسيسي الأول أو القرآن[3] وهو النص الديني الكبير[4].

يعتقد أركون أن أساس الفكر الديني إنما هو القرآن دون سواه[5]، وهو ما تكلم به النبي طوال عشرين سنة بصفته مبعوثاً من قبل الله[6]، ولكن في مقابل ذلك يوجد ما تكلم به النبي بصفته الشخصية كقائد ملهم فنتج الحديث[7] وهو نتاج جماعي لا فردي[8] وقد دوّن الحديث السُّني بين 855 ـ 923م، وأما الشيعي الإمامي فبين 940 ـ 991 م[9]. ولم يكن الحديث أساس الفكر الديني ولكن أضافه الشافعي من أجل بلورة القانون الديني[10]. وقد اعتقدت المدرسة التراثية أن النص الأول المقدس أو

---

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص114؛ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص103.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص119.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص68.

(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص119.

(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص65؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص200.

(6) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص288.

(7) المصدر نفسه.

(8) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص200.

(9) المصدر نفسه، ص130.

(10) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص65؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص200.

المؤسس لا يمكن أن يفهم إلا بالنصوص الثانية[1]، ومن هنا أدخل الحديث دائرة التراث. فالقرآن والسُّنة بعد أن جُمعا بين دفَّتي مجموعة نصية متكاملة كوّنا التراث الحي[2].

كما إنّه توجد قيم، وتصورات، وأساليب إدراك، وتقييم، وأنواع سلوك، تولدت عن الخطاب القرآني وشكّلت عادات متأصلة[3]، أي أنها أصبحت بالإضافة إلى تفاسير القرآن[4] وتجربة الأمة الدينية أي المسلمين الذين كانوا يعيشون من السنة الأولى إلى سنة 41 هـ[5]، التراث الديني الإسلامي.

فالنصوص الدينية التي تكوّن التراث من وجهة نظر أركون على قسمين:

1 ـ النصوص التأسيسية الأولى وهي القرآن وقد «أضيف إليها الحديث لاحقاً بعد أن رفُع إلى مرتبتها».

2 ـ النصوص التفسيرية والتي تعلق على الأولى وتشرحها[6]، وهي تنتمي إلى الفترة القروسطية[7] أو كما يقسّمها في تقسيم آخر:

1 ـ القرآن في وجهيه الشفهي والكتابي.

---

(1) أحميدة النفير، مصدر سابق، ص127.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص149.
(3) المصدر نفسه، ص103.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص68.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص34؛ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص224.
(6) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص68.
(7) المصدر نفسه، ص190.

2 ـ الحديث في نسخه السُّنية والشيعية والخارجية، وهو شفهي وكتابي.

3 ـ المدوّنات النصية الفقهية.

4 ـ المدّونة النصية الكبرى للاعتقاد[1].

ويقسمها تقسيم ثالث تحت عنوان مكونات الإسلام الثابتة إلى:

1 ـ النص القرآني.

2 ـ مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة.

3 ـ الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة تأديتها.

4 ـ الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين، والذي يشكل خاصية مميزة للتراث[2].

والعجيب من أركون رغم اعتقاده بأن النصوص التأسيسية إنما تتلخص في القرآن وحسب، نجده يعد القرآن، والحديث، والأصول الإسلامية أي القانون الديني أو الشريعة كلها، أصولاً تأسيسية كبرى[3].

إن حركة التراث من كلام الله وإلى النص المفسَّر أو المدونات التفسيرية يرسمها لنا أركون بالشكل التالي:

كلام الله ← خطاب قرآني ← النص الرسمي الناجز (المصحف) ← النص المفسَّر ← التاريخ الأرضي البشري ← الحياة الأبدية

↓

هو: المكُلَّف = المؤمن فقط[4]

(1) المصدر نفسه، ص132 ـ 133.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص20 ـ 21.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص190.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص269.

الشخص الذي يحق له وحده أن يقوم بعلمية، وهناك شكل آخر يرسمه لنا للحركة نفسها في مصدر آخر:

كلام الله = (أم الكتاب).

(الكتاب السماوي).

الخطاب القرآني

تاريخ النجاة

التنزلات المتتالية

والمنظورات الأخروية

التنزيل ———— المدونة الرسمية المغلقة ← المدونات التفسيرية ← الحياة الدنيا.

الجماعة المفسِّرة[1]

وليس بين الشكلين فرق من حيث المحتوى، ويمكن أن يتضحا من خلال بيان المراحل التالية:

كلام الله ← خطاب قرآني ← خطاب رسمي مغلق ← النص المفسَّر ← تاريخ أرضي ← الحياة الأبدية الخالدة.

ويضيف أركون ملاحظة وهي أنّ النص المفسَّر هو الذي يقوم به الرجل المكلَّف المؤمن فقط[2].

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص64 ـ 65.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص220.

وأخيراً يتناول أركون طرق نقل وتكوين هذا التراث والاعتقاد الذي يهيمن على عقول المسلمين، إذ يشير إلى أمرين كمسلَّمات يعتقد بها المسلمون:

1 ـ إن الأحداث نقلت بصورة أمينة، وحرفية، ومثالية، من قبل جيل الصحابة.

2 ـ المقدرة الفكرية المعترف بها للفقهاء بشكل مطلق لاستخراج كل المعاني والدلالات من كلام الله، ثم تحويلها إلى خطاب قانوني تشريعي[1].

فمجموعات النصوص التي تمثّل نقطة الانطلاق للتراث ومصادره، قد نقلت بواسطة سلسلة مضمونة من الأسناد أو من قبل الشاهدين على حقيقة الوحي والتي تستند دائماً على نقاط الارتكاز التالية:

اللّه ثمّ:

1 ـ محمد ← الصحابة ← التابعون ← رؤساء المدارس ← الجامعون الأمناء (الخط السُّني).

2 ـ محمد ← الأئمة ← الجامعون ← مراجع التقليد ← أو الأستاذية العقائدية (الخط الشيعي)[2].

إن الملاحظ في مخطط أركون هذا عدم وجود أثر له في المدرستين اللتين تحدث عنهما، فالأستاذية العقائدية التي نسبها إلى الخط الشيعي لا يعرفها الوجود الشيعي ومن هنا يعلم ضعف كلام أركون.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص110.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص32.

2 ـ 2 ـ 6 ـ 4 ـ مشكلة التراث الإسلامي

توجد مجموعة من المشاكل يثيرها أركون بالنسبة إلى التراث عموماً، والتراث الإسلامي خصوصاً. إلا أن مشكلة أركون دائماً، وكما رأينا سابقاً، فقدان النظم والترتيب وهذا ما نشاهده في حديثه عن المشاكل فهو يتناول مشكلة في موضع ليتبعها بأخرى في موضع آخر، ويتطرق إلى مشكلة في كتاب ليتحدث عن البقية في كتاب آخر وقد جهدنا لتبويب هذه المشاكل وبإيجاز:

1 ـ الاعتقاد بتعالي التراث: إن الطائفة الإسلامية تعتقد أن كل الحقائق المدمجة أو المستوعبة في تراثها الحي هي بالضرورة متجذرة في الحقيقة العليا، المطلقة، الأنطولوجية، الجوهرانية، المقدسة، اللاتاريخية[1]، وهذه السيادة العليا قد تفرعت بعد وفاة النبي بالنسبة إلى القرآن والحديث[2].

وتعتبر اللاتاريخية حجر الزاوية في المنهج التراثي، وذلك للإصرار على قاعد «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، والتي تتيح استبعاد الظروف التاريخية القائمة في سبب النزول مولية اهتمامها بالغرض المجرد أو عموم اللفظ. وتنطلق اللاتاريخية من أمرين أساسين في علم الكلام:

أ ـ مفهوم الوحي: فالنص الموحى إلى الرسول يعد كلام الله ذاته بحرفه ومعناه.

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص44.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص165.

ب ـ قِدَم القرآن: أي الاعتقاد بأن كلام الله قديم غير مخلوق[1].

2 ـ تركيز الحقيقة المطلقة في التاريخ الكلي لجيل الصحابة دون سواهم والذين رُتّبوا بحسب الأهمية من حيث الانتساب المبكر للإسلام أو على أساس الأسبقية أو الفضيلة.

وتبدأ هذه الحقيقة المطلقة في الإسلام بكتابة تاريخ النصوص والسيرة الذاتية أو أدبيات كتب الرجال[2].

3 ـ الأسطرة والأدلجة: إن الخطاب التاريخي التراثي يمارس عمليات الأسطرة والأدلجة[3]. وكل فرقة تستعمل النشاط الذي يضفي الأسطورية على الماضي[4]، فهي تصور أن نموذجها هو النموذج الذي لا يضاهى والذي يجب أن يعمّم ويتّبع[5]، ومن هنا يعتبر أركون إضاءة عمليات الأسطرة والأدلجة ما يكفي المؤرخ فخراً[6].

4 ـ تغلب النزعة التمجيدية وتفضيل العلوم الدينية على العلوم العقلية: توجد نزعة حول تمجيد ما يقدّمه المسلمون أو تفضيل العلوم الدينية السُّنية في ما يتعلق بأهل السُّنة، والشيعية عند أهل العصمة والعدالة، والخارجية عند الخوارج على العلوم العقلية التي كانت تعد دخيلة[7].

(1) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص128 ـ 129.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص149.
(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص151.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص49.
(5) المصدر نفسه.
(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص151.
(7) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص x.

5 ـ الانغلاق في تحديدات دوغمائية قاسية لا تناقش[1]، ولعل هذا الانغلاق حوّل كثيراً من الأفكار إلى ما لا يمكن أو يستحيل التفكير فيه أو إبقاء التراث شيئاً لا مفكراً فيه[2]، وجعل دمج الظاهرة القرآنية (القرآن)، والإنجيلية (الإنجيل)، والتوراتية (التوراة)، كظاهرة وحي، شيئ مستحيلٌ التفكير فيه بالنسبة لكل تراث في مقابل التراثين الآخرين[3].

6 ـ التشبث بالمواقع اللاهوتية القروسطية: إن القرآن واحد للجميع إلا أن الحديث مختلف باختلاف المذاهب، وقد ترسخت مجموعات الحديث في فترة تشكّل المذاهب لدعمها وتقويتها وخلع المشروعية عليها، وهكذا الكلام بالنسبة إلى كتب التفسير. وتبقى كل فرقة تتمسك بما لديها وتكرر تراثها التأويلي الخاص[4]، في وقت نرى أن المواد الثقافية الثانوية قد خلقت عن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية والمبالغات المعنوية أو الأسطورية، ويحصل ذلك بسبب استبعادها عن المادة الأولية[5]، وأنه توجد عمليات إسقاط وإقحام على المصحف حصلت في التأريخ الإسلامي[6]، كما أُقحمت كثير من الآيات القرآنية في الأدبيات القصصية ـ من أجل تشكيل أصول مدعوّة بأنها إلهية ـ إلى التراث الإسلامي الحي والقانون الإسلامي الإلهي (الشريعة)،

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص286.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص54.
(3) المصدر نفسه، ص272.
(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص193.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص33.
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص84.

وهي تلاعبات سيميائية تصوغ أطراً سردية دراماتيكية ترتكز على النزع من السياق وإعادة تركيبه من جديد[1]. وعملية الإسقاط لا تقتصر على ما ذكر بل تشمل مفاهيم شتى وأوضاعاً تاريخية متغيّرة، إذ يتم إسقاطها على (لائحة الدلالات) المثالية التي كانت قد أقيمت آنذاك[2].

7 ـ المعارضة للعقل الإغريقي: إن العلوم الدينية بمجملها والتي كوّنت التراث الإسلامي أكّدت نفسها من خلال معارضتها القوية والصلبة للعقل الإغريقي بدلاً من التحالف معه[3].

8 ـ تبنّي الثنائيات المتقابلة: إننا نواجه في قراءتنا للتراث الإسلامي مفاهيم يقابل بعضها بعضها الآخر، وذلك من قبيل: العقل ـ الشريعة، العقل ـ الوحي، المعرفة العقلية ـ المعرفة النقلية، المنطق الصوري ـ المنطق النحوي ومنطق المعاني، المعنى الباطن ـ المعنى الظاهر، الروحي ـ الزمني وغيرها[4]، وهي ثنائيات تنتهي بنا إلى وضع تفسير مذهبي أساس وإلى توترات سوسيولوجية[5].

9 ـ الاهتمام بالأحداث الزمنية المتسلسلة، وبالسيرة الذاتية، وبالحكايات المناسبة، للبرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها[6].

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص37.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص49.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص107 ـ 108.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص93.
(5) المصدر نفسه.
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص35.

10 ـ إهمال جزء من التراث: لقد أهمل المسلمون جزءاً من التراث مثل:

أ ـ الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام.

ب ـ المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند من يقدرون على كتابة التراث.

ج ـ المعاش غير المكتوب لكن المحكي.

د ـ المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليها بأنها غير نموذجيّة أو تمثيلية.

هـ ـ الأنظمة السيميائية غير اللغوية[1].

إن هذه المشاكل وربما غيرها تحول دون نقد التراث.

2 ـ 2 ـ 6 ـ 5 ـ التراث بين ضرورة النقد وطرق الحل:

إن أركون بدأ مشروعه بنقد العقل ليصل إلى نقد القرآن مروراً بنقد التراث وقد آمن إيماناً لا رجعة فيه بضرورة إعادة قراءة التراث، وهو ما أكده في أكثر من موقع، فالمسلمون عنده لا يمكن أن يتحرروا فعلاً إلا إذا قاموا بنقد تراثهم[2]. كما إن الأمر يوفر فهماً أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي[3]، ويوفر مواجهات خصبة ومفيدة بين تراثات البشرية كافة سيما بين التراثَين الإسلامي والأوروبي[4]. وقد استطاع المستشرقون أن يثيروا مشاكل

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص52 ـ 53.

(2) المصدر نفسه، ص138

(3) المصدر نفسه، ص55.

(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص183.

ترتبط بالتراث الإسلامي لم يجرؤ المسلمون على إثارتها، وبذلك فإن لهم الفضل في ذلك[1]. وعلى هذا الأساس يحاول أركون فتح أضابير التراث لدراسته معلناً عدم إمكان فهم الإسلام في صورة عدم وجود استراتيجية شمولية للمعرفة[2]، وهذه الاستراتيجية هي التي يعمل على رسمها. ويذهب إلى أن المسلمين لا يمكن لتراثهم أن ينجو من الحداثة، وهذا ما يجعله حريصاً على المواءمة بين النصوص الكبرى التي تظهر وكأنها متعالية لا تتغير ولا تتبدل، وبين التاريخ البشري المتغير والمتبدل بطبيعته[3] وربما انطلاقاً من هذا العالم يريد أركون للإسلام في أوروبا أن يمارس تجربة ديمقراطية ويصبح إسلاماً حديثاً، وأن يكون تماماً نموذجاً للتفكير الإسلامي الحديث ولأجله يقاتل[4]. ورغم وجود تباطؤ في الجدل بين التقليد والتغيير[5] إلا أن أركون ينطلق في مشروع دون أن يضع حداً يؤطر حقل عمله، فكل ما أنتجه العقل العربي الإسلامي شفهياً كان أم كتابياً، فلسفياً أم دينياً، لا بدّ من الوقوف عنده والبحث في أسسه والتأكيد على المسكوت عنه واللامفكرفيه[6] لوضعه على طاولة البحث. ومع كل ذلك يصرح أركون بأنه يعتبر التراث الحضن الدافئ والذاكرة الجماعية العميقة التي لا ينبغي الاستهتار بها[7]، وهذا يعني أنه يفرق بين الاستهتار بالتراث وبين إخضاعه إلى الدراسة

---

(1) هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، (محمد أركون، في فهم الإسلام) ص 255.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص327.

(4) رون هاليبر، مصدر سابق، ص34.

(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص133.

(6) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص23.

(7) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص319.

العلمية، والنقد لا بدّ له من طرق، والخروج من المأزق لا يتسنى من دون حلول، فما هي الطرق والحلول التي يختارها أركون؟

وهذا ما نلملمه مع رعاية الاختصار:

1 ـ فتح كل الأضابير الخلافية القديمة والمواقع اللاهوتية الراسخة من جديد[1].

2 ـ الخروج من العقلية المذهبية والتراث المبتور والباتر[2].

3 ـ لملمة أطراف التراث كلها[3]. فجميع ما تركته المذاهب الإسلامية من تراث يمكن أن يشكل تراثاً إسلامياً واحداً[4]، والخروج من عقلية ضيّقة تعتقد بأنّه توجد فرقة واحدة في الجنة واثنتان وسبعون في النار، ما يدفع كل فرقة إلى تصور نفسها أنها هي الناجية[5]. فالتوصل إلى التراث الكلي يستدعي أن نخرج من دائرة الفكر البدعوي المثبت من قبل الحديث النبوي[6]. ويقصد بالبدعوي ادعاء الاستقامة وتمثيل الإسلام من كل فرقة[7].

4 ـ نزع القداسة عن الفترة التي تتمتع بالهيبة الكاملة والمعصومية في نظر المؤمنين[8]، ويدخل في هذا الإطار الشخصيات الرمزية

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص194.
(2) المصدر نفسه، ص193 ـ 194.
(3) المصدر نفسه، ص195.
(4) المصدر نفسه، ص193 ـ 194.
(5) المصدر نفسه، ص195.
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص43.
(7) المصدر نفسه، ص43، (الهامش).
(8) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص62.

الكبرى التي أصبحت رمزية ومتعالية، والمخيال المشترك والوحي والنبوة والرؤيا الأخروية، والبعث، والمعراج، وغير ذلك[1].

ويعتمد أركون مصطلحات يعتقد أنها تؤدي إلى نزع شحنة القداسة مثل مصطلح «الرجال العظام» و«الأبطال الحضاريين»[2]، ويقصد بذلك الأنبياء. ومن هنا يدعو إلى الكشف عن الجانب التحويري أو الأسطوري في كتابات الطبري[3]، وتجاوز القصص الأسطورية التي يقدمها التراث على أنها وقائع تاريخية في ما يرتبط بسيرة النبي[4].

5 ـ إعادة كتابة القصة الرسمية لتشكل النص المكوِّن للتراث المنقول بشكل جديد كلياً، وذلك من خلال الرجوع إلى جميع الوثائق التاريخية التي يمكن الحصول عليها، ومن أي مذهب إسلامي كانت[5]، فلا يوجد إسناد أو وثيقة في مأمن من البحث، وليس باستطاعة نظرية عدالة الصحابة التي تم اعتمادها في التفسير والفكر الإسلامي أن تكون حائلاً دون الوصول إلى الهدف[6]، وطرح هذه المسائل يتطلب أن يكون في مناخ ثقافي يختلف تماماً عن مناخ الإسلام الكلاسيكي ومناخ الثقافة الحديثة[7].

وإذا لم يكن التراث الديني إلى نقد الحداثة[8] في وقت كان من

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص260.
(2) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص62.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص216.
(4) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص71.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص290.
(6) المصدر نفسه، ص17.
(7) المصدر نفسه، ص290.
(8) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص191.

الضروري إخضاعه إلى الدراسة العلمية أو التاريخية ـ النقدية[1]، فما هي الحداثة التي يحاول أركون البناء عليها وترتيب الآثار؟ وبعبارة أخرى: ما هي أدواتها وطرقها التي ينقد من خلالها التراث؟

وقبل الحديث عن الطرق فإن أركون يضع أمامنا تجربة يعتقد أنها كانت ناجحة عند تطبيق هذه الطرق عليها وهما الديانتان اليهودية والمسيحية، واللتان يمكن عدهما نموذجاً يقتدى به. فرغم المعارضة الشديدة للحداثة إلا أن الحداثة أخذت طريقها آخر المطاف[2]، وذلك لأقلمة عقائدها مع المكتسبات الراسخة للفكر النقدي. وأما الإسلام فعلى عكس ذلك فإن ظروفه التاريخية تختلف، فهو إما أن يكون قد تجاهل هذه التحديات، أو رفض المكتسبات الإيجابية للاستشراق. إذن ليس بمقدرة الإسلام إلقاء نظرة نقدية على مساره التاريخي وتركيباته العقائدية ما لم يمر بالفكر اليهودي، والمسيحي، والفكر الغربي الحديث[3]، خصوصاً وأن الفكر الإسلامي ليس لديه الجهاز الفكري ولا المصادر والإمكانيات الثقافية والعلمية المتراكمة في الغرب تحت اسم الحداثة[4]. وإذا اتضح ما ذكر فإن الطرق المعتمدة لدى أركون لنقد التراث كالتالي:

1 ـ تفكيك التراث عبر منتجات الغرب: يقول: إن كل الموروث الديني والعقائدي المختلف، والمذاهب، والطوائف، ينبغي أن تتعرّض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص310.

(2) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص130؛ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص29.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص88. .

(4) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص130.

الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، وعلم الإنثروبولوجيا، وبالطبع علوم الأديان المقارنة، والإنثروبولوجيا الدينية، واللاهوت المقارن[1]. وعملية التفكيك هذه تتحقق من داخل الأرثوذكسية معتمدة البحث التاريخي المحرر[2]، أو محك النقد التاريخي[3]، أو التمحيص التاريخي[4] مرة والإبستمولوجي الحديث[5] أخرى، وعلم الدلالات (السيمياء) ثالثة وذلك «لاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً»، إذ إن التراث واجه مشكلة التحوير والتغيير من قبل القراءات، والتصرفات، والأعمال التقليدية المتعاقبة. وليس بالإمكان تجاوز هذه المشكلة إلا من خلال علم السيمياء[6] والطريقة الآثارية التي تقف بوجه التلاعب التبريري الذي يقوم به التقليديون وتنهي الأسلوب المثالي في تدوين التاريخ[7].

ولم يغفل أركون عن الاستفادة من خط نقد التراث الذي افتتحه بول ريكور في كتابيه: فن السرد، والزمن والحكاية[8].

2 ـ إخضاع الحقيقة الدينية للتاريخية: إن العصر الذي أصبح بعد موت النبي عصراً افتتاحياً يمثل لحظة تاريخية محددة لمجتمع الحجاز،

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص200 ـ 201.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص286.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص194.
(4) المصدر نفسه، ص216.
(5) المصدر نفسه، ص194.
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص33.
(7) رون هاليبر، مصدر سابق، ص50.
(8) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص174.

وبما أنه كذلك فلا يمكنه أن ينجو من التحليل التاريخي، والاجتماعي، والإنثروبولوجي، والفلسفي[1].

3 ـ تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية[2].

الجدير بالذكر أن أركون يرفض النقد الذي يجرد الوجدان الديني من مادته الحية[3]، ويعتقد أن نقد التراث الإسلامي لن يكون منتجاً إذا لم يتمَّ نقد العقل الغربي أيضاً[4]، ويرى أن تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية على التراث الإسلامي يجعله يغتني وينال مصداقية أكبر[5].

فإذا استطعنا تحقيق ما ذكر أمكن التوصل إلى وعي إسلامي حديث محرر نتخلص به من هيمنة الوعي القروسطي «المذهبي الضيق المتعصب»، وعندها تتشكل صورة أخرى عن التراث الإسلامي، وذلك كله بحسب أركون[6].

2 ـ 2 ـ 7 ـ التراث والقرآن:

كانت انطلاقة مشروع أركون من نقد العقل الإسلامي ولكنه وجد أن النقد لا يتأتى ما لم ينقد التراث لأنه حجر الزاوية للعقل، وهذا ما جعله يدرس التراث، وفي أثناء نقد التراث وجد أن هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق من دون البحث في القرآن، إذ إن محور التراث إنما هو القرآن. ومن هنا حاول الانفتاح على القرآن ليدرسه من جوانب مختلفة وهو ما سنتناوله في الفصل القادم.

---

(1) المصدر نفسه، ص71.
(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص25؛ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص326.
(3) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص71.
(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص24.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص328.
(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص194.

الفصل الثالث

محمد أركون
من التراث إلى القرآن

تمهيد

بدأ مشروع أركون بنقد العقل ولكنه شعر أن مشكلته تكمن في واقع التراث وهذا ما جعله ينقل البحث إلى التراث، وبما أن محور التراث إنما هو القرآن فقد ركّز بحثه عليه، وقد احتل مساحة واسعة من دراسته واستغرق بالنسبة إليه وقتاً طويلاً وجهوداً متعددة ومتواصلة[1].

ونظراً لاعتماد أركون المناهج الحديثة في دراسة التراث فهو يعتمدها أيضاً في القرآن. ومن الطبيعي أن النتائج واضحة الملامح سيما وأن هذه المناهج قد طبّقت على النصوص الدينية عموماً والتوراة والإنجيل على نحو الخصوص.

وتتعدد جوانب البحث عن القرآن من وجهة نظر أركون، فتارة يبحث عن الوحي وأخرى عن معنى القرآن، وثالثة عن المراحل التي طواها، ورابعة عن جَمْعِهِ، وخامسة عن تقديسه، وسادسة عن محتواه، وهكذا.

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص10.

وكل هذه الحلقات تسير في اتجاه محدد يرسمه المنهج والأدوات ولسنا نسبق الأحداث في الحكم عليه وما يعتمل في خلده، وإنما ندع المجال ليحدثنا عن مشروعه من خلال نصوصه ثم لكل حادثة حديث ولكل رؤية وقفة وموقف.

1 ـ من الوحي إلى بلورة النص القرآني:

كانت قضية الوحي ولا تزال مثار بحث وجدل، وقد برزت المواقف منها بأشكال مختلفة فيوجد:

1 ـ من أنكر الوحي مطلقاً.

2 ـ من استغرب نزول الوحي على البشر.

3 ـ من رفض نزول الوحي على النبي محمد (ص).

4 ـ من فسر الوحي بصور مختلفة تدور بين اعتباره، مجموعة أحاسيس ومشاعر وبين عدّه تجربة روحية. وفي المقابل آمنت جماعة بالوحي، وصدّقت بما جاء به الأنبياء.

هكذا كان التعاطي مع الوحي إلا أن القرنين الأخيرين شهدا تأكيداً أكبر على هذا الموضوع، وليس من الضروري أن يكون الاهتمام متفرعاً على القبول، بل ربما كان العكس هو الملاحظ.

فقد كان لهيمنة العقل التجريبي آثارها التي انعكست على رؤية الإنسان بالنسبة للوحي.

كل ذلك كان قد برز في بلاد الغرب التي شهدت ثورة علمية أتت على كل شيء، ولم تدع أصلاً يمكن الركون إليه إلا أصل الشك الذي

لم يشك فيه، والتجربة في المرحلة الثانية. لقد أخذ البحث عن حقيقة الوحي بعداً آخر وظهرت رؤى يمكن الإشارة إلى شيء منها:

أ ـ نظرية المعنى (propositional) وتتضمن ما يلي:

1 ـ وجود ارتباط يحصل بين الله والأنبياء.

2 ـ إن النبي يمتلك قدرة روحية خاصة يفهم من خلالها المعلومات التي يلقيها الله عليه.

3 ـ هذه المعلومات هي مجموعة تعاليم تظهر على نحو قضايا.

4 ـ وهذه القضايا ليست جملاً، أي ليست من مقولة الألفاظ.

5 ـ يقوم النبي بتحويلها إلى ألفاظ ليبلّغ الناس بها.

6 ـ يوجد إذن مواجهة يصطلح عليها (التجارب الوحيانية) وهي تتم بين النبي والمرسِل، مع وجود نداء في الوسط.

7 ـ وتختلف التجارب الوحيانية عن التجارب النبوية فالأخيرة أعم[1].

ب ـ نظرية التجربة الدينية، وتشمل ما يلي:

1 ـ نداء الوحي وصف وتفسير لما يحصل عليه النبي من تجربته.

2 ـ حقيقة الوحي ليست جملاً تدور بين الله والنبي بصورة معانٍ يلقيها في قلب النبي، وإنما حقيقة الوحي مواجهة يفسّرها النبي، وهي تمثّل تجربته مع الله دون أن تكون التجربة بلغة خاصة، نعم يكشف النبي عنها من خلال الألفاظ.

---

(1) علي رضا قائمي نيا، **وحي وأفعال كفتاري**، ص35 ـ 46.

3 ـ تعتمد هذه التجربة على ثلاثة أركان: الله، النبي، المواجهة. وقد ظهرت هذه النظرية في القرن التاسع عشر من قبل الليبراليين، وكان لها دواعيها في الواقع المسيحي آنذاك منها: نقد الكتاب المقدس، دحض الإلهيات الطبيعية من قبل هيوم، تعارض الدين والعلم، ظهور المذهب الرومانسي[1].

ج ـ نظرية الفعل الكلامي (Locutionary act).

وهي نظرية نيكولاس ولترسترف وقد تأثر بنظرية الفعل الكلامي لفيلسوف اللغة المعروف جي أل. آستين.

وتؤكد هذه النظرية على أمور:

1 ـ إن أهم خصوصيات اللغة هي التواصل بين البشر.

2 ـ في عملية الارتباط تبادل الجمل.

3 ـ تبادل الجمل هو عمل ولكن من نوع الكلام.

4 ـ إن الوحي عملية كلامية لفظية فهناك جمل تلقى على النبي[2]. إن مثل هذه التصورات كان لها انعكاساتها لدى المحدثين من أبناء المسلمين، فقد حاولوا تطبيقها على القرآن والوحي ووصل الأمر ببعضٍ منهم إلى التشكيك في حقيقة الوحي معبّراً عنه بالتجربة الدينية، ومعتقداً أنّ الوحي ليس عملية ارتباط واقعي بين النبي والملك مثلاً، وإنما يتراءى له وكأن شخصاً يأتيه ويردد النداءات

---

(1) المصدر نفسه، ص46 ـ 56. .

(2) المصدر نفسه، ص68 ـ 79.

والتعاليم في أذنه وقلبه[1]، وهو كلام يمكن العثور عليه من ذي قبل في تراث نولدكه[2].

وبما أننا نخوض في أفكار أركون فالجدير أن نتعرف على كيفية تعاطيه مع الوحي من خلال النقاط التالية:

1 ـ الوحي كما يراه أركون:

إن الوحي عند أركون إنما هو حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان، وهو معنى يفتح إمكانيات لانهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة إلى الوجود البشري[3]، وهو ظاهرة خارقة للطبيعة إلا أنها موجودة في الواقع الموضوعي عبر تأثيرها الطويل على مر التاريخ. فسواء كنت مؤمناً أو لم تكن فإن الوحي موجود كظاهرة خارجة عن نطاق إراداتنا بسبب ما يؤثره في الملايين من البشر[4]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تأثره بالإنثروبولوجيا الدينية[5]، كما إن موضوعيتها لا تعني تحققها في عالم الواقع بقدر ما أن تاثيراتها موجودة في الخارج، ومن الطبيعي أننا قد نستشعر الأثر دون أن يكون المؤثر حقيقياً. ومما يؤكد هذا الاستنتاج تفسيره للغيبيات، إذ يراها بعداً نفسياً لإدراكنا فليس من اللازم تأكيد صحتها وحقيقتها كما يفعل اللاهوتيون السذج، نعم هي تساهم في بناء المتخيل الاجتماعي أي أنها تشكّل جزءاً من البحث النفسي والاجتماعي[6].

---

(1) عبد الكريم سروش، **بسط تجربه نبوي**، ص3.

(2) ثيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ص3 و ص 26.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص79.

(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص239.

(5) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص43.

(6) رون هاليبر، مصدر سابق، ص19.

كما يفسر الوحي في بعض المواضع بأنه مجمل النصوص التي جمعت في مدونات أعلنتها كل طائفة على أنها صحيحة، وهي مغلقة ونهائية لعدم إمكان إضافة شيء آخر إليها، أو حذف شيء منها، أو تعديل شيء فيها[1].

وأن الوحي لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فليس هو كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على أن يكرروا طقوس الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنىً للوجود وهو معنى يقبل المراجعة والنقض، ومما يدل على ذلك من وجهة نظره الآيات الناسخة والمنسوخة، ويقبل التأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله[2].

ويربط أركون بين اللغة والوحي، فالوحي يوجد في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة فتقوم بتعديل نظرة الإنسان جذرياً عن وضعه وكينونته في العالم، وعلاقته بالتاريخ، وفعاليته في إنتاج المعنى[3].

ويعتقد أن مفهوم التنزيل فيما يرتبط بالوحي يشكّل مجازاً مركزياً وأساسياً يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو للارتفاع إلى الله أي إلى التعالي[4]. فكلمة التنزيل تدل من منظار قرآني على موضوع الوحي ومادته، وأما الوحي فيمثل الظاهرة نفسها التي وجهها الله إلى الأنبياء[5].

ومما يعتقد به أركون ويراه من امتيازاته هو أن الوحي يستوعب

---

(1) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص92.

(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص85.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص79.

(4) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص74.

(5) المصدر نفسه.

بوذا، وكنفوشيوس، والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، فلا يقتصر على أديان الوحي التوحيدي. وبذلك يسعى «باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس»[1].

إن أركون لا يوضّح المقصود من الوحي الذي يشمل غير الأنبياء الإلهيين كبوذا وكنفوشيوس. كما إنه لا يبين الوجه الحقيقي المشترك عندما يجعل نصوص بوذا إلى جانب التوراة، والإنجيل، والقرآن، في كفة مقابل النصوص الفلسفية الكبرى[2].

2 ـ المسلمون والوحي:

إذا كان الوحي بالشكل الذي يصوره أركون، فكيف هو من منظار المسلمين من الزاوية التي يطل عليهم أركون من خلالها؟

وبعبارة أخرى كيف صوّر أركون اعتقاد المسلمين بالوحي؟ هذا ما نحاول بيانه:

يرى أركون أن مفهوم الوحي كان أكثر اتساعاً في السياق القرآني قبل انتشار المصحف الرسمي المغلق من حيث الآفاق والرؤية الدينية، مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه إلى يومنا هذا. فقد حصر الوحي بعد تلك المرحلة في ما ورد في القرآن وحده[3].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص80.
(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص36.
(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص9.

كما يقدم التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية من خلال عبارتين شعائريتين عموماً من قبل أي مسلم عند الاستشهاد بأي مقطع قرآني حيث يبتدئ كلامه بقوله «قال الله تعالى» ويختمه بـ «صدق الله العظيم»[1].

يوجد حصار يلف فكرة الوحي ما يجعله داخل دائرة ما يدعوه أركون بالمستحيل التفكير فيه منذ القرن الحادي عشر الميلادي. ويقصد من المستحيل التفكير فيه عدم إمكان جعله موضوعاً للدراسة أو التحري النقدي فقد جُعل في محمية منذ أن نطق به النبي وجُمع بعد ذلك[2].

ويشير أركون إلى وجود مجموعة من المبادئ اللاهوتية الأساس المشتركة التي تهيمن على جميع المسلمين في ما يرتبط بالوحي، والتي تشكّل مسلَّمات لا مناقشة فيها بالنسبة إلى الجميع وهي:

أ ـ كان الله قد بلّغ مشيئته إلى الجنس البشري عبر الأنبياء[3]، وهذه الفكرة لم تقتصر على المسلمين وإنما يمكن العثور عليها لدى اليهود والمسيحيين أيضاً، فقد أصبحت لدى هؤلاء جميعاً التصور العضوي المركزي «الدين الحق»[4]، والمصدر الأعلى والنهائي لحياتهم[5].

وقد تم تبليغ الوحي باستخدام اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها[6]؛ فالمسلمون يعتقدون أن الآيات المعبّر

---

(1) المصدر نفسه، ص17.
(2) المصدر نفسه، ص12.
(3) المصدر نفسه، ص20.
(4) المصدر نفسه، ص22.
(5) المصدر نفسه، ص11.
(6) المصدر نفسه، ص19.

عنها باللغة العربية، تمثّل الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه.

وهذا ما يؤثر بشكل صريح أو ضمني على الأبعاد التاريخية والثقافية جميعاً للمجتمعات التي اعتنقت الإسلام[1]، فالوحي في آخر تجلّ له إذن، بيّن كلماته للنبي محمد بلغته الخاصة بالذات، وبنحوه، وبلاغته ومعجمه اللفظي بالذات، ولم تكن مهمة النبي الرسول سوى التلفظ بالخطاب الموحى به إليه من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي غير المخلوق، وكان التراث الإسلامي يلحّ على دور الملاك جبرائيل كأداة وسيطة بين الله والنبي محمد (ص)[2].

ب ـ إن الوحي الذي قُدّم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي، وهو يكمّل الوحي السابق الذي نقل من خلال موسى وعيسى، ويصحح ما لحق بالتوراة والإنجيل من تحريف، كما يحتوي على كل ما يحتاجه البشر من أجوبة وتعليمات ومعايير لتدبير حياتهم الأرضية ضمن منظور الحياة الأبدية، فهو وحي شامل وكامل ولا يستنفد كلمة الله كلها، وهو محفوظ في الكتاب السماوي، (في أم الكتاب كما يقول القرآن أو في اللوح المحفوظ)[3].

وعلى هذه النقطة يضع أركون علائم الاستفهام حيث يعتقد أن التعبير الشائع كثيراً ما يخلط بين الكلام الأزلي اللانهائي المحفوظ في أم الكتاب، وبين الوحي المنزل على الأرض باعتباره الجزء المتجلي المرئي والذي يمكن قراءته والتعبير عنه لغوياً. ويستثني من الخلط المعتزلة

(1) المصدر نفسه، ص22.
(2) المصدر نفسه، ص19.
(3) المصدر نفسه.

حيث ميزوا بين هذين النوعين من الوحي في نظريتهم القائلة بخلق القرآن، وأما غيرهم فالتمييز مشطوب أو غائب عملياً عنهم بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدس، والشرعية الإلهية، في وقت واحد[1]. وسوف نتطرق إلى ما يقصده أركون من هذا التمييز في الأبحاث اللاحقة إن شاء الله. ويذهب أركون إلى أن مفهوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو في الحقيقة من الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعاً في الشرق الأوسط القديم[2]. وهذا الكتاب السماوي هو الذي يقابله في اللغة المسيحية الأب والروح القدس، وأما الكتاب المادي فهو الموجود في مجلد كالتوراة والإنجيل والقرآن[3]. ويرى المسلمون أن الكتاب المادي قد كُتب وحُفظ وضُبط بدقة منذ زمن النبي وحتى زمن الخلفاء الراشدين، وخصوصاً عثمان ـ سوف نتكلم بالتفصيل عن جمع القرآن ـ؛ فمصحف عثمان يمثل النسخة الكاملة والموثوقة والصحيحة للوحي الذي بلّغ به النبي (ص) من وجهة نظر المسلمين كما يقول أركون[4].

ج ـ يمثّل الوحي القرآني الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره، ويمثل الاتّباع علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله اللذين رفعا المخلوق البشري عن طريق ائتمانه على الوحي إلى مستوى الكرامة الشخصية. فالأحكام كلها سياسية كانت، أم أخلاقية، أم قانونية، مستمدة من الشرع الإلهي من خلال الجهد الفكري الذي يبذله العلماء المجتهدون وليس بإمكان أحد تغيير هذا النظام القائم على هذه

(1) المصدر نفسه، ص22.
(2) المصدر نفسه، ص19.
(3) المصدر نفسه، ص23.
(4) المصدر نفسه، ص20.

الأحكام. ومن هنا فإن مشكلة الوحي ستتقلص أو تختزل إلى أبعادها التاريخية والنفسانية كما انتهى الأمر بالنسبة إلى المسيحية. وهذه المبادئ كانت نتيجة سيرورة تاريخية طويلة، إلا أن قواعدها الأساس في القرآن نفسه لم تكن تقبل من قبل معاصري النبي في بداية الدعوة في مكة[1].

وعلى أي حال فالوحي في الفكر الإسلامي يواجه إشكاليات عدة كما يعتقد أركون يمكن الإشارة إلى بعضها:

أ ـ حصر الوحي في ما ورد في القرآن الكريم وحده.

ب ـ الانفصال عن القراءة التاريخية للوحي.

ج ـ احتكار الوحي الكامل الصحيح من قبل أمة أو ملّة لنفسها لإبعاد الملل الأخرى عن فضل اصطفاء الله لها وحدها[2].

د ـ تجميده من قبل الفقهاء وحصر فهم معناه بهم جهلاً منهم بأن هذا العمل يجمّد الوحي[3]. وبذلك جمّد الخطاب النبوي (القرآن) المنفتح على المعاني الكثيرة بسبب طبيعته المجازية المتفجرة، نتيجة لعمل الفقهاء[4]، وهذا هو التلاعب الذي طرأ على مفهوم الوحي[5].

3 ـ الوحي والمنهجيات الجديدة:

إذا كان الوحي بهذه الصورة التي ذُكرت والإشكاليات المشار إليها،

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص9.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص28 ـ 29.
(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص178.
(5) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص29.

فهو بحاجة إلى دراسة ونقد، إلا أن المشكلة هي أنه لم يتعرّض إلى النقد الفكري الحر[1]. ولم يدرس في تجلياته اللغوية الثلاثة الأولية أي في اليهودية والمسيحية والإسلام، وفي الشروط التاريخية والإنثروبولوجية لهذه الظهورات الثلاثة[2]. ومن الممكن القول بأن عدم الدراسة نتاج طبيعي للقداسة والتعالي والهيبة التي حظيَ بها الكتاب على أساس أنه من قبل الله[3]. كما إن مشكلة من يتبنى الموقف الديني أنه لا يتساءل ولا يناقش[4].

وعلى هذا الأساس يعتقد أركون بضرورة القيام بمراجعة جذرية لمفاهيم الوحي وكلام الله والنص المقدس والمعصومية والهيبة الروحية والتنزيه والتعالي[5]، وذلك خارج التعريفات العقائدية[6]، وضمن الإطار المعرفي للحداثة[7]. فالوحي إذن لا بدّ من استعادة دراسته وفقاً لمعطيات جديدة[8]، تختلف عن المناهج اللاهوتية التي كانت سائدة والتي أصيبت بالجمود ولم تتغير رغم تغيّر مجتمعاتنا كثيراً وانقلاب بنياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[9]، في وقت ينبغي للاّهوت أن

---

(1) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص136.

(2) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص83؛ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص105؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص37.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص18؛ محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص42.

(4) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص70.

(5) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص78.

(6) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص23.

(7) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص55؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص183.

(8) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص47.

(9) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص185.

يرتبط بحالة المجتمع وحاجياته ودرجة تطوره فتغيّر المجتمع يؤدي إلى تغير اللاهوت وإلا فسيصاب المجتمع بانفصام في الشخصية، وهو الأمر الذي حصل في المجتمعات الإسلامية حسب اعتقاد أركون(1). وهذا ما يدعو إلى تشكيل ثيولوجيا إناسية منطقية للوحي من منظار أركون(2)، للتوصل إلى فهم جديد للدين، ولأصوله، ومنشآته، ووظائفه(3).

وإذا لم يكن يوجد من يأخذ على عاتقه مهمة العمل فإن أركون يحاول التصدي فيبدأ بالدعوة إلى أشكلة مفهوم الوحي أي جعله إشكالياً بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي لا يقبل النقاش(4).

وبعبارة أخرى زحزحة هذا المفهوم(5) للقيام بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي(6)، وإخراجه من الأرضية التقليدية إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط بممارسة جديدة لعلم التاريخ، ودراسة التاريخ بصفته علم إنثروبولوجيا الماضي(7)، إذ إن النظرة إلى ما يسمى «تاريخ النجاة» في الدار الآخرة لا تكفي اليوم لاعتمادها في إعادة التنظير لمفهوم الوحي، بل لا بدّ من إضافة ما اخترعه العقل الحديث فيما يرتبط بالمعرفة القصصية، والمعرفة التاريخية، مع ما وضحه العلم

---

(1) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني**، ص90 ـ 91؛ محمد أركون، **الإسلام أوروبا، الغرب**، ص185.
(2) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني**، ص90 ـ 91؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص185.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص78.
(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص17.
(5) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص55.
(6) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص17، (الهامش).
(7) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص55.

الإنثروبولوجي وفلسفة الظاهرة الدينية من تكميلات وتصحيحات كما هو حاصل في فكر ما وراء الحداثة، وهي المناقشات الدائرة في الوقت الحاضر حول العلمانوية والعلمانية[1]. والمقصود من فكر ما وراء الحداثة هو ما تذهب إليه الحداثة من تاريخية الحقيقة مقابل الرأي الذي كان يؤكده الفكر الديني والمبني حتى الآن على مفهوم دين الحق الذي يقدم للناس حقيقة مطلقة ثابتة أزلية متعالية[2]. فالوحي إذن لا يختص باللاهوت والثيولوجيا، وإنما يمكن أن نشهد تدخّل المؤرخ، وعالم اللسانيات والدلالات، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، وعالم الإنثروبولوجيا[3]، وهذا يعني إدخال الوحي الفضاءَ المعرفي الموحَّدة أجزاؤه[4].

ودعوة أركون إلى تشكيل ثيولوجيا الوحي تتطلب ما يلي:

1 ـ تشكيل علم لسانيات حديث يخص اللغة العربية.

2 ـ تشكيل نظرية متماسكة في التأويل.

3 ـ إنجاز علم سيميائيات الخطاب الديني.

4 ـ وضع نظرية متكاملة في السيادة العليا والسلطات السياسية التنفيذية والجدلية التي تربط بينهما[5].

ويعتبر بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي أمنية تراوده، إلا أن

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص9.
(2) المصدر نفسه، ص10.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص190.
(4) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني**، ص104 ـ 105.
(5) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص104.

المشكلة تكمن في الفكر الإسلامي الذي لو كان قد هيأ منذ القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق مثل هذه المهمة الصعبة لأمكن بلوغ ما يهدف إليه[1].

وانطلاقاً من الأدوات أو المنهجيات الحديثة يحاول دراسة الوحي تحت راية ثلاثة موضوعات عامة هي: (الوحي ـ التاريخ ـ الحقيقة)، (العنف ـ المقدس ـ الحقيقة) ثم (من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي)[2].

لينتهي به التحليل الألسني والسيميائي للخطاب القرآني إلى ما كان قد قُبل، وعلِّم، وفسِّر، وعيش عليه، بصفته الوحي في سياقات الأديان الثلاثة، ينبغي دراسته أو مقاربته منهجياً كتركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع[3]. وينتهي به المنهج التاريخي إلى عدم إمكان «العودة إلى النموذج النبوي لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ»[4]، وينتهي به التحليل الأثري النقدي إلى تفكيك بنية المقدس[5]. إن أركون يصرح بأنه يدرس الوحي انطلاقاً من علمانيته[6]، ولكنه يدَّعي أنه لا يختزل الظاهرة الدينية أو ينفي الوحي. ويشكل على المؤرخين وعلماء الألسنيات

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص16.
(2) المصدر نفسه، ص16 ـ 17.
(3) المصدر نفسه، ص21.
(4) المصدر نفسه، ص86.
(5) محمد أركون، **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**، ص43.
(6) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص80.

المحدثين الذين يساهمون في الخطوة المنهجية الأولى، إحلالهم التفسير الوضعي والعلموي محل غيره وغفلتهم عن أن النص الديني يمثّل مرجعية وجودية، وإجبارية بالنسبة للمؤمنين[1]. فقد بسّط هؤلاء وضيّقوا وحطّوا من قدر مفهوم الوحي ليهجر أخيراً من قبل العقل العلمي المستنير، ما فتح المجال «لمسيّري أمور التقديس» أي رجال الدين في كل طائفة أو ملة للتصرف به[2].

4 ـ الوحي بين الحقيقة والحق

لقد كان البحث عن الحقيقة ما واكب الإنسان منذ القدم، وعلى أساس الإيمان بها أو رفضها انقسم الناس إلى مدارس فبين مثالية ترفض الواقع وواقعية تؤمن بالحقائق.

وما يهمنا في هذا المجال موقف أركون من الحقيقة فهل هو يؤمن بها، وكيف يفسرها؟

إن الحقيقة من منظار أركون: مجموع آثار المعنى التي تسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته[3]، ويقول عنها: إنها مجمل التصورات المختزلة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة[4]، ماذا يمكن أن يُفهم من هذا الكلام الذي يلّفه الغموض والموغل في التجرد، هل يمكن أن تتعدى الحقيقة بناء على هذا الكلام الذات أو تتجاوز التراث الروحي

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص27.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص166.

(4) المصدر نفسه.

والنظام اللغوي المخصوص؟ إن الحقيقة وكما يصرح أركون «ليست جوهراً أو شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي، قد ينهار لاحقاً، لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة»[1]. إن الحقيقة بناء على هذا الكلام هل هي شيء غير اللغة التي لا تعرف الثبات وإنما تشهد التغيّر باستمرار؟

وإذا كان أركون يرى الحقيقة تركيباً في موضع فهو يراها وليدة السلطة في موضع آخر[2]، وهو بذلك يكرر ما يقوله فوكو، وهي تابعة للّغة، والاقتصاد، والسياسة، ومشروطة بالظروف المادية[3]، ويعتقد أنه توجد واسطة بيننا وبين الواقع فليس هناك علاقة مباشرة، ولا نتوصل إلى الواقع إلا عبر التحسس والإدراك والاستقبال وتوسط اللغة[4].

ويربط أركون بين الوحي، والحقيقة، والتاريخ، مبيناً أن التوصل إلى الحقيقة المطلقة في الإسلام لا يمكن أن يتم إلا من خلال مجموع النصوص المنقولة أي القرآن والحديث، إلا أن المشكلة تكمن في أن هذه الحقيقة متركّزة في التاريخ الكلي لجيل واحد هو جيل الصحابة[5]. كما إن المشروعية لا يمكن أن تكون حقيقية إلا إذا نتجت عن العقل الحر المنخرط في نقاش دائم مع العقلانيات الأخرى الجاهزة أو المحتملة[6]. ويحاول أن يقلل من قيمة الحقيقة على أساس أن البشر قد

---

(1) المصدر نفسه.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص37.
(3) المصدر نفسه، ص12.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص282.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص149.
(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص115.

يتعاطون الخطأ أو الوهم أو الخيال أكثر من الحقيقة، بل قد تكون أشد أهمية من الحقيقة[1].

ويعرّج على الحقيقة في الأديان حيث يدّعي كل دين أنه يمتلك الحقيقة[2]. ويشير إلى أن ما يدعى بدين الحق كان قد أخذه الإسلام من اليهودية والمسيحية بعد إعادة بلورته[3]، إلا أن هذا التصور مرفوض من قبل أركون فلا يوجد من يمكن أن يقصر الحقيقة والحق على نفسه[4].

2 ـ القرآن من الخطاب الشفوي إلى المدونة الرسمية المغلقة:

يحاول أركون البحث عن المراحل التي طواها القرآن والتي يمكن تلخيصها بالشفوية والكتابية مبيناً وجوه الفرق بينهما. والحديث عنهما وعن وجوه التمايز القائمة لم يكن من إبداعات أركون، فقد فرّق أفلاطون بين الكلام والكتابة حيث يفقد الكلام مقداراً كبيراً من قوته وتأثيره عندما يتحول إلى كتابة[5]، ويرى أن فهم النص لا يتسنى إلا إذا أعيد إلى مرحلة الكلام[6]. وهكذا حاول فلاسفة آخرون وضع فروق بين المرحلتين فها هو إسبينوزا يفرق بين الوحي المكتوب والوحي المطبوع معتبراً الأول الوحي من حيث هو صورة، والثاني الوحي من حيث هو

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص243؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص24.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص239 ـ 240.

(4) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، صlv.

(5) حسن قاسم بور، مصدر سابق، ص15.

(6) محمد رضا ريخته كران، مصدر سابق، ص27.

معنى مطبوع في القلب ومسطور في النفس، وأن الأول هو موضوع النقد وأنه قابل للتغيير والتبديل وخاضع للتحريف والتزييف[1].

ولم يتوقف التفريق عند الفلاسفة بل تعدّاهم إلى علماء الألسنيات، فقد خصص سوسير باباً لذلك، مشيراً إلى أسباب عدم التطابق بين المنطوق والمكتوب[2]. ويؤكد علم الألسنيات الحديث وجود اختلاف مهم بين اشتغال العقل في التراث الشفوي، وآلية اشتغاله في التراث الكتابي[3]. وهذا التمييز لا تقتصر أهميته على الجانب اللساني بل له أهمية إناسية شاملة من منظار هؤلاء[4]. ويرتبط الفرق عندهم بمسألة الكتابة التي تعتبر ظاهرة ثقافية على صلة مباشرة بانتشار الدولة المركزية وبسط سلطتها بالقوة[5]. كما قد يقال إن النص عند الانتقال من الشفوي إلى الكتابي يفقد القدرة على الحفاظ على القواعد والتقنيات الصوتية بهيئاتها المخصوصة ليستبدل مكانها تقنيات وقواعد أخرى تتصل بالكتابة[6]، فالفرق بين الحالتين إذن تعرض له علماء الألسنيات، والسيميائيات، والنفس، والإنثروبولوجيا[7] ويتجلّى هذا التحوّل من الشفاهية إلى الكتابة في كثير من أنواع فن القول ومن بينها القصص، التي

---

(1) حسن حنفي، في مقدّمته لكتاب: إسبينوزا، مصدر سابق، ص73.

(2) دي سوسير فرديناند، مصدر سابق، ص48 ـ 60.

(3) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص147 ـ 148.

(4) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص163.

(5) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص147؛ محمد الحداد، **حفريات تأويلية**، ص39.

(6) سعيد يقطين، **النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية**، ص114؛ محمد الحداد، **حفريات تأويلية**، ص37.

(7) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص135؛ محمد الحداد، **حفريات تأويلية**، ص35؛ والترج أونج، **الشفاهية والكتابية**، ص41.

يمكن أن تكون أكثرها ظفراً باهتمام الدارسين[1]. ورغم وجود مادة ضخمة عن الفروق بين اللغة المكتوبة والمنظومة إلا أنه توجد من بين ثلاثة الآف لغة 78 لغة لها أدب مكتوب فقط[2].

إن هذا الاختلاف بين المنطوق والمكتوب يسعى أركون إلى تطبيقه على القرآن[3]. فالقرآن لم يكن مكتوباً منذ البداية وإنما نطق به النبي[4]، وكان يمثل دور الوسيط[5]، ولكن قراءة النبي المباشرة هذه لم تكن يُحتفظ بها كما هي، إذ لم يكن يوجد شريط تسجيل أو فيلم مصور، وهذا يعني أن الظرف العام شيء مضى وانقضى ولا حيلة لنا به[6]، إذ لم نعد نرى النبي وهو يلفظ الآيات[7]. ومن هنا يرى أن كلمة قرآن مصدر لفعل قرأ ويعني في القرآن ذاته «التلاوة» لأنه لم يكن نصاً مكتوباً منذ بداية تبليغ النبي (ص)، وهذا ما تؤكده كثير من الآيات التي تلح على ضرورة تقيد النبي في تبليغه للآيات بالتلاوة أو القراءة التي سمعها، فالمقصود أساساً إنما هو قراءة مطابقة لخطاب مسموع لا مقروء، وهذا ما يجعل أركون يتكلم عن خطاب قرآني وليس عن نص قرآني في بدايات مرحلة تبليغ النبي له (ص)[8]. وجاءت المرحلة الثانية أي كتابة النص

---

(1) والترج أونج، مصدر سابق، ص201.
(2) المصدر نفسه، ص42 ـ 43.
(3) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص 57.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288؛ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص188؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص134؛ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص25.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288.
(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص188.
(7) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص134.
(8) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص53.

الشفهي على الرق أو الورق ليصبح كتاباً عادياً يمكن خزنه، أو قراءته، أو تفسيره، ويحظى بالقداسة ليكوّن «الكتابات المقدسة» في سيرورة تاريخية[1]، إلا أن عملية الكتابة هذه لا تخلو من مشاكل عديدة لا يفكر أحد فيها كما يدعي أركون[2]، منها:

1 ـ ضياع أشياء[3]، فالانتقال قد لا يكون مضموناً بدقة[4]، فقد تلفّظ النبي بالخطاب الشفهي عشرين سنة في ظروف متغيرة ومختلفة أمام جمهور محدد من البشر، إلا أننا لا يمكن أن نعرف هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما عملنا إذ إنها قد انتهت بموت أصحابها وضاعت إلى الأبد[5].

2 ـ تحوير بعض الأمور[6].

3 ـ فقدان العنصر المعجز سلطانه ووظائفه[7].

4 ـ قبول كل عمليات الإسقاط والتعميم[8].

5 ـ تجميد النصوص الدينية[9].

6 ـ تحول الأسطورة إلى علم أساطير[10].

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص25.
(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص187.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص53.
(4) المصدر نفسه، ص29.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص187.
(6) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص53.
(7) رون هاليبر، مصدر سابق، ص180.
(8) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص86.
(9) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص63.
(10) رون هاليبر، مصدر سابق، ص89.

وعلى هذا الأساس يميز أركون بين المكانتين اللغويتين للخطاب القرآني:

المكانة الشفهية والمكانة الكتابية، فالأولى لها بروتوكولها الخاص في التواصل أو التوصيل، ونقصد بها الأداء الشفهي عبر قناة خاصة في ظل ظروف مادية معينة وعلامات سيميائية خاصة، وأدوات وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذي ينتهي إلى ردود فعل مباشرة عليه: فالرفض أو القبول وإثارة حماس الجمهور المستمع أو إثارة غضبه، وقد تأبدت هذه المكانة الشفهية للخطاب من خلال أمرين هما:

1 ـ التلاوة الشعائرية للقرآن من قبل المؤمنين.

2 ـ الاستشهادات المتكررة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليومية أو العادية. ويفرق بين هذين النمطين من الاستخدام الشفهي عن المرة الشفهية الأولى التي نطق النبي فيها بالآيات أو السورة على هيئة سلسلة متتابعة أو وحدات متمايزة ومنفصلة طوال عشرين عاماً. وقد ضاع التبليغ الشفهي الأول إلى الأبد بحيث ليس بإمكان المؤرخ الحديث الوصول إليه أو التعرف عليه مهما فعل ومهما قام به من بحوث.

وأما النص المكتوب فهو مقروء من قبل المسلمين جميعاً من خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يناقش ولا يجادل فيه[1].

ويقصد من ذلك أن النص المكتوب تحوّل إلى شيء متعالٍ أو مقدس بحيث لا يمكن أن يخضع للنقاش.

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص38 ـ 39.

لقد ولّد إحلال النصوص محل الخطابات الشفهية ظاهرتين لهما وزنهما الثقافي والتاريخي الكبير وهما:

أ ـ وضع أهل الكتاب في وضع تأويلي ما جعلهم يعتقدون بضرورة قراءة النصوص المقدسة لاستنباط القانون، والأوامر، والنواهي، ومنظومات العقائد واللاعقائد، التي هيمنت على النظام الأخلاقي، والقانوني، والسياسي، حتى انتصار العلمنة.

ب ـ يسَّر تداول الكتاب المقدس حين جعله في متناول الجميع[1]. وعلى أية حال فالتثبيت الكتابي حصل في ظروف تاريخية[2]، لكنها لم توضح ولم يكشف عنها النقاب[3].

ولم يُعرف الصراع الدائر بين النظام الشفهي والنظام الكتابي قد تضمن رهانات المعنى، والرأسمال الرمزي، والسلطة بصورة واسعة[4].

والعجيب أن أركون ينفي وجود نقطة محددة بدقة للانتقال من النص الشفهي إلى المكتوب[5]، رغم حديثه عن تدوين المصحف في كثير من المواضع، اللهم إلا أن يقال إن ما تكلم عنه هو الجمع وليس الانتقال إذ الانتقال قد حصل قبل ذلك.

يبقى أن نشير إلى هدف أركون من هذه التفرقة بين المنطوق والمكتوب، والوقوف عند هذه النقطة؛ فالتراث المكتوب لا يعني

---

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص58.

(2) المصدر نفسه، ص57.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص41.

(4) المصدر نفسه، ص156.

(5) المصدر نفسه، ص200.

التفوق الأزلي على التراث الشفهي[1]، ولا بد من العودة إلى النص الشفوي وتحريره من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية[2]. هذا إذا أحسنّا الظن بأركون ولكن يوجد من يذهب إلى أن محاولة أركون هذه تهدف إلى التفريق بين المصحف الموجود بأيدينا والقرآن كما نزل فالقرآن الحقيقي إنما هو القرآن الشفوي وليس المدوّن[3].

وكأنه نسي أنه يوجد فرق بين القرآن والنصوص الأخرى، والذي انتهى إلينا مستوفياً كل الشروط[4]، فقد مر بمراحل عديدة انطلقت من الحرف لتمتد حتى النص وكان التأكيد على كل ما له دخل في الحفاظ على الخطاب من الحركات، والمد، والتضعيف، والإدغام، والوقف وغير ذلك[5]. ومن الممكن القول بأن أركون يهدف من عمله هذا إلى القول بأن القرآن كالأناجيل كتبها أشخاص بعد مرحلة وجود النبي، فإذا كان يوجد تشكيك في الأناجيل من قبل المسلمين فالإشكال نفسه يتوجّه إلى القرآن، ومما يؤكد هذا التصور مقايسته بين تجربة عيسى (ع) وتجربة النبي (ص)[6]، وقوله: «إن الرسالات التي نقلها أنبياء بني إسرائيل، ويسوع المسيح، ومحمد (ص)، كانت أولاً بيانات شفهية سمعها وحفظها التلاميذ الذين تصرفوا فيما بعد كشهود نقلة لما سمعوه ورأوه[7].

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص173 ـ 174.
(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص128.
(3) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص163.
(4) سعيد يقطين، مصدر سابق، ص117.
(5) المصدر نفسه، ص114.
(6) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص84.
(7) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص57.

2 ـ 1 ـ تدوين القرآن:

كانت عملية تدوين القرآن من الأبحاث التي خاضها كثيرون لا سيما بالنسبة إلى زمان ذلك، والشخص الذي قام به. والأخبار في هذه المسألة مضطربة قبل عملية الفحص والنقد. والمهم لدينا هنا الحديث عن وجهة نظر أركون في هذا المجال. يهتم أركون كثيراً بجمع القرآن، ويعتبر جمعه وتثبيته إحدى اللحظات الثلاث المهمة في حياة المسلمين أعني:

1 ـ لحظة الوحي (610 ـ 632 م)، وهي التي يعبِّر عنها بالحدث التأسيسي التدشيني والذي يمثل تدخل الإله الحي في التاريخ[1].

2 ـ لحظة جمع وتثبيت المصحف (632 ـ 936 م) / القرن الثاني الهجري وحتى عام 324هـ.

3 ـ زمن الأرثوذكسية (324 هـ ـ. . . . . / 936 م) والمستمر حتى يومنا هذا[2].

وهذه التواريخ التي يذكرها أركون هنا خصوصاً فيما يرتبط بالجمع تمثل إحدى التصورات القائمة في تاريخ الجمع حتى بالنسبة له.

إن الحديث عن التدوين يدعونا إلى التفريق بين عدة مصطلحات ربما يقع الخلط فيها وهي:

1 ـ تدوين القرآن، 2 ـ جمع القرآن، 3 ـ توحيد المصاحف.

وقد يتصور بعض أن الجمع هو بداية التدوين فلم يكن القرآن مدوناً، ولكن عندما فكر المسلمون بجمعه بدأوا عملية التدوين. كما إن

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص172.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص254.

الجمع يترتب طبيعياً على عملية التدوين أي أن الجمع لا يمكن أن يتحقق إلا بعد التدوين ولو بفترة قصيرة تفصل بينهما.

يعتقد أركون أن القرآن كان قد دوّن بعض آياته[1] أو سوره في حياة النبي على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطّحة[2]، لكنها لم تف بالغرض لعدم معرفة العرب بالورق إلا في أواخر القرن الثامن[3].

وهذا لا يسمى تدويناً. فالتدوين قد حصل بعد وفاة النبي حسب ما يعتقد أركون إلا أنه يخلط بين التدوين والجمع، كما يبدو عليه الارتباك في تحديد الفترة الزمنية فيذهب في موضع «أن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام (632م)»، ويضيف «بل يبدو أنهم قد دوّنوا في حياته بعض الآيات[4]»، وإشارته إلى تدوين بعض الآيات في حياة النبي توحي بأن التدوين حصل بعد وفاته (ص). وبما أن الجمع قد حصل بعد رحيل النبي مباشرة فيعني أن التدوين والجمع كانا في وقت واحد. فقد فكّر الخليفة الأول بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها لحفظها، فولد أول مصحف أودعه عند عائشة بنته[5]، وينسب الجمع في موضع آخر إلى عثمان[6]، وأن التدوين قد حصل في عهده أيضاً وذلك في عام 656م، حيث قرر تجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص61؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص81.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288.
(3) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص61.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص81.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288.
(6) المصدر نفسه، 7ص31.

والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأُوَل[1]. وإذا كان يتحدث عن وجود أجزاء مكتوبة سابقاً هنا فإنه يؤكد في مكان آخر أن عثمان «أمر بجمع مجمل العبارات الشفهية (أو الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من أجل تدوينها كتابة وتشكيل مدونة نصية رسمية مغلقة»[2]. ويعلل أركون عملية الجمع بغياب الصحابة[3]، فقد بدأ الصحابة بالتبعثر في الأمصار زمن الفتح[4]، مضافاً إلى النقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل[5]، وأن الجمع قد حصل في مناخ سياسي شديد الاضطراب[6]، كان يمثل مرحلة وقعت في ظروف تاريخية محكومة بأغراض المؤرخ وأهدافه الخاصة[7]. وقد كانت لعملية الجمع انعكاسات منها «تدمير المصاحف الجزئية للقرآن»، ومنها «تدمير كل الكتابات المعتبرة غير الأرثوذكيسة»، ومنها «نسيان أشياء كثيرة بسبب عمليات الانتخاب، والانتقاء والإبقاء والحذف»، ومنها «ضياع وثائق أخرى بسبب حادث عرضي أو غير مقصود»[8]. ويقصد من المصاحف الجزئية مصحف ابن مسعود على سبيل المثال[9].

وإذا كان أركون يذهب إلى أن الجمع تمَّ في زمن عثمان فإننا نراه

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288.
(2) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص85.
(3) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص61.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288.
(5) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص61.
(6) المصدر نفسه.
(7) المصدر نفسه، ص57 ـ 58.
(8) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص151.
(9) المصدر نفسه، ص45 (الهامش).

يقول غير ذلك في أماكن أخرى، حيث يؤكد أن القرآن لم يدوّن قبل الرابع الهجري، وإنما «ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري»[1]. وقد يقال إن القرن الرابع شهد حصول الإجماع على شكل ومضمون النص القرآني[2]، إلا أن عبارته صريحة في أن التثبيت كتابياً كان بعد القرن الرابع، ولكنه في مكان آخر يذكر أن تاريخ إقفال المناقشات الدائرة حول النص القرآني يعود إلى لحظة الطبري (توفي عام 923 م)[3]. فإذا كان إقفال المناقشات يعني الإجماع فهذا يعني أنه حصل في القرن الثالث الهجري وليس الرابع.

2 ـ 2 ـ المدونة الرسمية المغلقة:

لقد كان القرآن خطاباً شفهياً نطق به النبي[4]، ولكنه جُمع في عهد الخليفة الثالث في مدونة واحدة تدعى المصحف، وأعلن عن انتهاء الجمع، وأنه لا يناله التغيير، وأُبيدت المدونات الجزئية الأخرى للحيلولة دون تأجيج الخلاف، وهو ما يبرر مفهوم المدونة الرسمية المغلقة[5]، كما يسميه أركون[6]، وهو اسم لا يقتصر على القرآن بل ينطبق على جميع النصوص التأسيسية التي قُدست مباشرة بعد حصول الأمر الواقع، لتُرفع إلى مرتبة الذروة العليا للمشروعية[7].

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص114.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص94.
(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص189.
(4) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص82.
(5) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص61.
(6) المصدر نفسه، ص57 ـ 58.
(7) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص336.

ويفسّر لنا أركون هذا الاسم، أما المدونة فتعني تحوّل القرآن «إلى شيء مادي منتج عن طريق تقنيات حضارة ما (كالكتابة، والحروف الأبجدية، والورق، والتجليد وغيرها)[1].

وأما الرسمية فتعني وقوعها تحت سيطرة السلطة، وهي سلطة الخليفة في حالة الإسلام.

وأما المغلقة فيراد منها «ناجزة ونهائية» أي أنها «بعد أن تنتهي عملية جمع مجمل العبارات الشفهية المعترف بأنها صحيحة وموثوقة وبعد أن تنتهي عملية الجمع المعتبرة بأنها شاملة وكلية، فإنهم يعلنون أن المدونة النصية قد أصبحت مغلقة، بمعنى آخر أنّه لم يعد يحق لأي شخص في العالم أن يضيف إليها أي شيء أو يجتزئ منها أي شيء[2]، بل حتى أن يغيرها ولو بشكل بسيط جداً[3]، أو يفتح الإضبارة الشائكة المتعلقة بتشكيل هذا المصحف[4]. ولم يكتف أركون بإطلاق هذا الاسم بل يستغرب لعدم وجود هذا المصطلح لدى المستشرقين[5].

ويترتب على صيرورتها مدونة رسمية مغلقة أمور:

1 ـ رفعها إلى مرتبة الكتاب المقدس: لقد حوّلت القوى المهيمنة وهي الدولة، والثقافة العالمة أو الفصحى، وطبقة المتعلمين أو رجال الدين، والأرثوذكسية الدينية، الكتاب إلى مرحلة المدونة الرسمية المغلقة الموحى بها ليرفعها اللاهوتيون إلى مرتبة الكتاب المقدس

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص84.
(2) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص82.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص337.
(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص79.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص187.

ما يجعله الأثر الذي لا يقبل التعويض والمرجعية الإجبارية لكل خطاب حريص على الانغراس في كلام الله[1]، وأعلنت أنه هو المصحف الوحيد الصحيح[2].

2 ـ لعبها دوراً في التشكيل التاريخي والوظائف الدائمة لما يطلق عليه أركون السياج الدوغمائي المغلق[3].

3 ـ تشكيل اللاهوت أو علم الكلام وظهور المدونات النصية المفسِّرة[4].

4 ـ فقدانها الدور اللغوي، والثقافي، والدلالي، الذي كان يمارسه القرآن في مرحلته الشفهية المنفتحة حتى موت النبي[5].

5 ـ قضاؤها على المناقشات التجديدية والمبادرات الغنية بالمستقبل[6].

6 ـ صيرورتها عرضة للتأويل المنفتح باستمرار لقيادة التاريخ الأرضي ولَكِنِ المُعاش ضمن المنظور الأخروي وتوجهه[7].

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص82؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص130؛ محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص59؛ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288؛ محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص58.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص47؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص284.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص57.

(4) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص86.

(5) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص202.

(6) المصدر نفسه، ص337.

(7) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص82.

7 ـ منع تداول نسخ أخرى من القرآن[1] والقضاء عليها، وكمثال حذفت مجموعة ابن مسعود. وفي مستهل القرن الرابع الهجري أدانت لجنة من فقهاء السُّنة، ابن شانا بوذ (المتوفَّى سنة 939)، وابن مقسم (توفي سنة 965)، لأنهما ناصرا اللجوء الحر إلى جميع القراءات التقليدية[2]. وإذا كانت توجد نسخ منع تداولها فهناك قراءات أيضاً شذّبت أو تم التقريب والمواءمة بينها تدريجياً، وذلك من خلال غربلتها واختيار بعض العناصر منها، وحذف بعضها الآخر للوصول إلى إجماع أرثوذكسي[3].

ومع المحاولات التي بذلتها السلطة للدفاع عن المدونة الرسمية وتصوير أن الجمع قد نفّذ بعناية وأمانة ما جعل الرسالة بمنأى عن كل ضياع، أو ارتياب، أو احتجاج[4]، إلا أن القرون الهجرية الأولى شهدت اعتراضات واحتجاجات فيما يرتبط بمسألة تشكُّل النص القرآني[5]، كان منها الموقف الشيعي الذي أطال من أمد المناقشات حول الشروط أو الظروف التي شهدت جمع القرآن[6]، ولكن انتهى الأمر إلى أن تتفق الطائفتان السُّنية والشيعية على قبول المصحف والإجماع عليه[7].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص81.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص31.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص72 (الهامش).

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص257.

(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص289.

(6) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص162.

(7) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص162؛ محمد أركون، **الفكر العربي**، ص31.

ومع ذلك فإن كيفية جمع النص القرآني شكّلت نقطة أساساً كان لها تأثير حاسم على مسار الأحداث التي جاءت فيما بعد[1].

إن أركون وإن لم يتجمّد عند مشكلة صحة النص المشكّل في ظل الخليفة الثالث والنقد التاريخي الخاص به[2]، إلا أنه يسجل ملاحظاته التي توحي بالتشكيك إذ يثير المشاكل التالية:

1 ـ مشكلة النقص التقني في الخط العربي ما يستدعي اعتماد القرّاء المختصّين أي الشهادة الشفهية.

2 ـ مشكلة قرار الحجاج بن يوسف الثقفي تثبيتَ الكتابة الإملائية لمصحف عثمان، وما يترتب عليه من اختيارات جديدة صرفية ونحوية من شأنها أن تنال المعنى ضرورة[3].

3 ـ مشكلة معرفة فيما إذا كانت جميع الآيات المتضمّنة في المصحف قد حسمت تماماً منذ عهد الخليفة الثالث[4].

ومما يعتقد به أركون حصول تلاعبين بالنسبة إلى المصحف:

الأول: الانتقال من الشفهي إلى المكتوب. يقول: ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والانعكاسات التكوينية، والبنيوية، والإبستمولوجية، لهذا المرور (= الانتقال) وذلك في ميدان علمي الإنثروبولوجيا والألسنيات.

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص288.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص125.
(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص31.
(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص79.

الثاني: التسليم بوجود استمرارية بنيوية بين الزمكان الأول والزمكانات المتغيرة. إن التلاعب الثاني يدفع إلى الاعتقاد باستمرارية بنيوية وتماثلية معنوية بين الزمكان الأولي الأصلي الذي تم تلفظ الآيات والأحاديث فيه لأول مرة، وبين الزمكانات المتغيرة أي الظروف المتغيرة التي يستشهد بها بعد صيرورتها نصوصاً، فهناك انتقال «من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد» ـ ويقصد تجربة النبي الذاتية «أو المصاحبة لعمل جماعي محدد» أي تجربة النبي وأتباعه ـ، «إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجّلة كتابياً»، ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيّرة بالضرورة[1]. فالقرآن قد أصبح مادة للتلاعب نتيجة لإسقاط قيم الخطاب القرآني الشفهي، والمدوّنة الرسمية المغلقة، ومجموعات التفسير الكلاسيكي على القرآن[2]، بل يوجد ما هو أبعد من ذلك وهو أن نقل النصوص الدينية والحديثية قد تم بواسطة رجال منخرطين في تاريخ معقد، وعملية النقل التي حصلت كانت دينية واجتماعية ـ سياسية في آن معاً[3].

ومن هنا يحاول أركون القيام بقراءة انتقادية لتاريخ النص القرآني متطلعاً إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة بالمعنى اللغوي الحالي والتي ترتبط بالنص منذ ظهوره[4]. وقد كان المستشرقون اهتموا بتاريخ النص وكيفية تشكّله منذ القرن التاسع عشر، حيث أثارت دراساتهم كثيراً

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص85 ـ 86.
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص84.
(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص149.
(4) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ص29.

من التساؤلات، وقد اعتمدت المنهجية أو الفقه لغوية[1]، وهي المنهجية التي تجاوزها أركون كما مضى الحديث عنها لينفتح على ما قام به الباحث بيير جيزيل في دراسته التي أصدرها مؤخراً عن الأناجيل المختلفة والإنجيل الصحيح: علاقاتهما ومكانتهما المختلفة، تساؤل لاهوتي، معتبراً أن الدراسة هذه تؤكد صحة تحليلاته ودراساته المرتبطة بالقرآن والتراث الإسلامي بشكل عام[2].

2 ـ 3 ـ القرآن الظاهرة والحادث:

عنوان يتضمن أربعة مصطلحات لكل واحد دلالته الخاصة في قاموس أركون وهي:

1 ـ القرآن، 2 ـ الظاهرة القرآنية، 3 ـ الظاهرة الإسلامية، 4 ـ الحادث القرآني.

فالقرآن من وجهة نظره مصطلح مثقل بالشحنات والمضامين اللاهوتية[3] ويعني: مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائياً بعد القرن الرابع[4].

وأما الظاهرة القرآنية فتعني: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً، (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية ـ الثقافية التي ظهر فيها، هي الجزيرة العربية)[5].

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص79.
(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص284 ـ 285.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص199.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص32.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص186.

وبعبارة أخرى: ظهور القرآن كحدث في لحظة محددة تماماً من لحظات التاريخ. وأما الظاهرة الإسلامية فهي: حدث حصل بعده[1].

وأما الحادث القرآني فهو حدث خطابي يؤدي إلى إنتاج نوعيٍّ للمعنى[2]، أو ظاهرة لغوية، وثقافية، ودينية وتقسّم المجال العربي إلى مسارين: مسار «الفكر المتوحش» و«مسار الفكر العليم»[3].

وإذا كانت هذه المصطلحات تختلف من حيث المعنى فهي تعبّر عن رؤية خاصة تميّز كل مصطلح عن الآخر، وهذا ما يبدو في حديث أركون، فهو يفرّق بين الظاهرة القرآنية والقرآن ويقصد بالتمييز الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله سبحانه، وبين دراسة النصوص القرآنية كما تدرس الظاهرة الفيزياوية والبيولوجية أو الاجتماعية والأدبية. ففي الصورة الأولى يتجلى القرآن وأما الصورة الثانية فيراد منها الظاهرة القرآنية، ومن هنا يرجح أركون المصطلح الثاني «الظاهرة القرآنية» على الأول «القرآن» لما تثقل به كلمة القرآن بالشحنات والمضامين اللاهوتية التي تمنع استخدامها كمصطلح فعال للقيام بمراجعة نقدية جذرية للتراث الإسلامي بأكمله[4].

وكان قصد المعتزلة القائلين بخلق القرآن هذا التميز للحيلولة دون فرض المقدمات الاعتقادية على البحث العلمي، لكن المشكلة التي حدثت هي أن الجانب الاعتقادي كان هو الذي تغلّب وذلك بالاستعانة

---

(1) المصدر نفسه، ص87 (الهامش).

(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص232.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص27.

(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص199.

بالسلطات ما حوّل كثيراً من الأسئلة والمشاكلة فيما يرتبط بالقرآن إلى ما لا يمكن التفكير فيه[1].

ويعتقد أركون أن الظاهرة القرآنية أُدخلت بعد الوحي المعطى أو معطى الوحي وهذا المعطى قد حدّد بدقة في عدد محدد من العبارات اللغوية التي من الممكن قراءتها. إنه القرآن المشكّل على هيئة مدوّنة نصية لغوية رسمية مغلقة[2].

وتمتاز الظاهرة القرآنية بقوة هائلة لا تختلف عن الظاهرة الإنجيلة، وكان استمرارها بفضل جهود بعض الشخصيات الدينية الكبرى، والشخصيات المثقفة، وقوة الدولة[3].

وتدور مساعي أركون حول إخراج الظاهرة القرآنية من عزلتها ودمجها داخل الدراسة المقارنة ليس للأديان التوحيدية وحسب، وإنما داخل الإنثروبولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية التي ظهرت في حوض البحر الأبيض المتوسط[4].

ويرى أن مفهوم الظاهرة القرآنية يتيح التمييز بين الإسلام كذروة دينية والإسلام كمجموعة عوامل حاسمة ومؤثرة على التطور التاريخي العام للمجتمعات البشرية التي اعتنقت هذا الدين[5]. ومن الفروق التي يتناولها أركون الفرق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية معتقداً وجود جدلية

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص19.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص80.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص269.

(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص73.

(5) المصدر نفسه، ص185 (الهامش).

بين هاتين الظاهرتين تتطلب دراسة تاريخية دقيقة[1]. ومشيراً إلى أن الظاهرتين مارستا دورهما كنموذج للعمل التاريخي ومرجعاً للحركات الاجتماعية، والسياسية، وعلماء الدين[2]، فقد شجّع التوسّع السريع للدولتين الأموية والعباسية على تشكيل الظاهرة الإسلامية[3] التي تحاول استغلال الظاهرة القرآنية[4].

ويحاول أركون وضع فروق بين الظاهرتين رغم اعتقاده أن هذا التفريق لا يعني على الإطلاق تجنيب القرآن كل مشروطية تاريخية أو سوسيولوجية من أجل التركيز على تعاليه[5].

ففي الظاهرة القرآنية يقدم الله نفسه للإنسان في خطاب ملفوظ باللغة العربية «لكي يدرك ويُشعر به ويُتلّقى ويصغى إليه، وكأنه الشخص الأعظم بامتياز، وذلك لأنه يتحلّى بكامل الصفات الأساس»، فيما تهتم الظاهرة الإسلامية بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية فقط، وذلك لاستغلاله لخلع التقديس، والروحانية، والتعالي، والأنطولوجيا، والأسطرة، والأدلجة، على كل التركيبات العقدية والقوانين التشريعية، والأخلاقية، والثقافية، وأنظمة المشروعية التي أوجدها الفاعلون الاجتماعيون، أي البشر[6].

ومن الفروق بين الظاهرتين أن الظاهرة القرآنية تبقى متعالية مفتوحة

---

(1) المصدر نفسه، ص209.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص78 ـ 79.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص198.
(4) المصدر نفسه، ص211.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص72.
(6) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص210 ـ 211.

على كل الاحتمالات المعنوية والدلالات كافة، ومفتوحة على المطلق أي الله سبحانه، وأما الظاهرة الإسلامية فهي تاريخية بشكل كامل[1]. إن محاولة التفريق بين الظاهرتين استمدها أركون من محاولات مماثلة قام بها بعض اللاهوتيّين التوراتيين والإنجيليين[2]. ولم يقتصر أركون على تحديد الفروق، وإنما يشير إلى ما تمتاز به كل ظاهرة وعلى نحو الخصوص الظاهرة القرآنية، ليتضح من خلال التمايز مجموعة فروق.

مميزات الظاهرة القرآنية:

ثمة أمور تمتاز بها الظاهرة القرآنية من جوانب مختلفة وهي:

1 ـ من الناحية اللغوية: يختلف الخطاب القرآني عن أي خطاب آخر في اللغة العربية ولكن ليس الاختلاف ناشئاً عن التفوق الذي ركّزت عليه نظرية الإعجاز، وإنما من المعطيات الشكلية، والنحوية، والمعنوية، والبلاغية، والأسلوبية، والإيقاعية، الخاصة بالقرآن، والتي من الممكن حصرها والكشف عنها عملياً. ويلعب المجاز دوراً حاسماً في تكوين كلية الخطاب القرآني.

2 ـ من الناحية السيميائية: يوجد مركّب كلي بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصيل محددة) تمارس من قبل الفاعل نفسه: أي الله، وهو يتواصل مع مرسل إليه، ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وعملية التوصيل تتم من خلال وسيط له مكانة متميزة وسلبية في الوقت نفسه هو: محمد، وهو مجرد ناقل للوحي.

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص197 (الهامش).

(2) المصدر نفسه، ص33.

3 ـ من الناحية التاريخية: رافقت الآيات القرآنية مدة عشرين عاماً الممارسة السياسية، والاجتماعية، والثقافية، للنبي، وكان القرآن يخلع لباس التعالي على أعمال النبي والوقائع ويجعلها متسامية عن طريق ربطها بالإرداة الغيبية لله، ونزع الصفة التاريخية عن التواريخ، والأسماء، والأماكن وغير ذلك، ومن هنا يعمل القرآن على تأسيس وعي خاص بالنسبة إلى العالم والتاريخ، والدلالة.

وأما الظاهرة الإسلامية فلم يعد للخطاب القرآني دور بل توقّف عن ممارسة دوره فيما يمثّل من قوة منظّمة ومشكّلة ترسّخ وعياً في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل المؤمنين وبعد موت النبي، ليصبح فضاءً للإسقاط ومرجعاً يتم الرجوع إليه تدريجياً، فقد أسقطت عليه في فترات لاحقة مختلفة وفي آن واحد جميع أنواع التصورات، والمفاهيم، والأفكار، والتحديدات، التي تظهر في الأوساط الكوسموبوليتية للمراكز الحضارية الجديدة (دمشق، بغداد، البصرة وغيرها)[1]. إن الظاهرة الإسلامية من وجهة نظر أركون تعتبر محاولة غير دقيقة وغير مطابقة لتحيين وتجسيد المقاصد الأولى للخطاب القرآني غالباً وليس حرفية فقط[2]. وقد تحولت الظاهرة القرآنية إلى الإسلامية على صعيدين:

1 ـ صعيد الدولة والمؤسسات.

2 ـ صعيد الإنجازات العقديّة والثقافية والنفسيات الفردية والجماعية.

ورغم أن الإسلام كان عامل التغيير والتحول في كلتا الحالتين، ولكنه هو أيضاً يتحوّل نتيجة لعوامل وأشياء خارجية تؤثّر عليه، وكلما

(1) المصدر نفسه، ص72.
(2) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق، السياسة**، ص24.

ابتعد عن منبعه الأولي زاد من حدة الحنين إلى الصفاء الضائع، كما أن تلك اللحظة التاريخية الأولى كلما تحوّلت إلى لحظة أسطورية تمركزت فيها كل القيم الحقيقية والوسائل الفعالة من أجل النجاة الأخروية[1]. وتكمن ركيزة الظاهرة الإسلامية في تجربة المدينة التي عاشها النبي[2]. ومن المناسب الإشارة إلى رغبة أركون في استخدام مصطلح الظاهرة الإسلامية بدلاً من مصطلح الإسلام، فهو يعتقد أن المصطلح الأول يدل على حدث تاريخي واقعي من الممكن أن يحصر بدقة خلافاً للمصطلح الثاني، فقد أصبح وكأنه كتلة واحدة فوق تاريخية، وعمومية، وغامضة. كما يفسح الأول لنا المجال لدراسة دين معين هو الإسلام بشكل تاريخي وتساؤلي (أي نقدي)[3]. ونختم الحديث عن الحادث القرآني والذي يمثل ظاهرة لغوية، وثقافية ودينية فهو يقسم المجال العربي إلى مسارين:

المسار الأول: الفكر المتوحش ويقصد به الفكر الجاهلي.

المسار الثاني: الفكر العليم ويراد منه الفكر الإسلامي.

ويعتقد أركون أن منطلق التقسيم إنما هو مرحلة ما قبل القرآن ومرحلة ما بعد القرآن، فالمرحلة الأولى تمثل الفترة الجاهلية التي كان المجتمع فيها متعدد البطون، ويتميّز بتعدد اللهجات وبالشرك أو ظلمات الجاهلية كما يتصور بعض اللاهوتين اعتماداً على فهم خاطئ لمفهوم الجاهلية في القرآن[4]، ومن هذا المنطلق يدرس النقاط التالية:

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص72 ـ 73.

(2) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص126.

(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص66.

(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص27.

1 ـ تاريخ انتقادي للنص الذي وصلنا باسم القرآن:

ويدرس خلاله كيفية انتقال القرآن من كلام إلى نص مكتوب، والمشاكل التي حدثت إثر ما قام به الخليفة الثالث من جمع، وما ترتب على قرار الحجاج الثقفي القاضي بتثبيت الكتابة الإملائية لمصحف عثمان، وكيف حصل الإجماع السُّني والشيعي حول قبول المصحف.

2 ـ تحديد لغوي لمفهوم كلام الله: ويتعرض إلى السبل اللغوية والأدبية التي يشيّد بها النص القرآني بنية علاقة إدراكية شعورية مرتكزة إلى مفهوم إله حي مبدع متعال. ويرى أن معاصري النبي تأثّروا بالشكل الخارق للكلام المبلّغ باسم القرآن. والقرآن نفسه يقدم النتاج الأدبي لهذا الكلام على أنه لا يقلد ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا[1]﴾[2]. ومن هنا يستخدم القرآن الشعور اللغوي العربي ليقيم شعوراً دينياً جديداً يجعل علم الكلام يستعمل جميع ثروات النقد الأدبي لغرض عقيدة مفادها أن القرآن لا يمكن أن يقلّد، إذن فهو معجزة، إلا أن أركون يرى أن اعتماد الطرائقية اللغوية تنفي تدخّل أيّ مصادرة مسبقة كلامية أو فلسفية. ويرى من الجائز تحديد ثلاثة مستويات للمسيرة الأدبية في النص القرآني وهي:

1 ـ مستوى مجازي.

2 ـ مستوى قصصي.

3 ـ مستوى أسلوبي.

وهي بأجمعها تؤلف وحدة النص القرآني باعتباره شكلاً ـ معنى من

---

(1) المصدر نفسه، ص30 ـ 33.

(2) سورة الإسراء: الآية 88.

خلال إطارين عامين هما: بنية علاقات الشخص، والإطار المكاني ـ الزماني للتمثيل. ويقدم بعض الإلماعات مبتدئاً بفحص الأطر الموحدة[1].

1 ـ بنية علاقات الشخص:

ينقل أركون رؤية (أ. بنفنيست) بالنسبة إلى كلمة مقال وهو: كل نطق يفترض قائلاً ومخاطباً، وأن تتوافر لدى الأول نية التأثير بوجه ما في الآخر.

ويشير إلى الذاتية في اللغة من منظار (أ. بنفنيست) إذ يقول: «إنها لا تُعرّى بالعاطفة التي يشعر بها كل امرئ بأن يكون هو ذاته... بل على أنها الوحدة النفسية التي تتعالى على جملة التجارب المعاشة التي تجمعها والتي تكفل دوام الشعور».

ويرى أركون أن الكلام «هو محل طفو كيان الـ (أنا) الذي يتحلى دوماً بوضع فعال حيال «أنت». ورغم ذلك فانقلاب الأوضاع أمر ممكن جرّاء علاقة الحوار حيث تتجاوب بالضرورة (أنا) و(أنت)»[2]، ويستشهد بآيات مثل ﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾[3]، و﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[4]، و﴿وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا﴾[5].

إذن يوجد ثلاثة فاعلين أوليين: قائل ـ مؤلِّف، ومخاطِب أو مبلِّغ

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

(3) سورة الناس: الآية 1.

(4) سورة العلق: الآية 1.

(5) سورة الإسراء: الآية 106.

(محمد)، ومخاطَب جمعي (الناس). ويتجلى القائل دائماً باستعمال صيغة جمع التنظيم (نحن) وباستعمال صيغة الأمر، النداء، النذير، الحكم... «وهو يملأ المكان كله بالإعراب عن إرادة قادرة على كل شيء وعلم لا نهائي وسيادة مطلقة على الإنسان، والعوالم، والمعنى»[1]. وقد تكررت لفظة الجلالة 2697 مرة، «وكل ما يقول (الله) يسهم في تأكيد تعاليه ووحدة كونه الآمر بالنسبة إلى المخاطب (أنت)»، إنه تعالى يهدف إلى الرقي بـ (أنت) إلى رتبة (أنا) تَشْعُر بوحدتها النفسية الخاصة المرتبطة بوحدة القائل»، وما إعادة هذا الكلام سوى نوع من تملّك الكائن الذي يتكلّم فيه عن ذاته.

هذا بالنسبة إلى القائل، وأما المخاطب فليس ناقلاً سلبياً للنصوص التي يبلغها، «ولا أنّ استعمال الأسلوب المباشر في اللغة العربية بحسب فعل (قال) يتيح للمخاطِب أن يتصرف تصرف قائل سواء تجاه القائل ـ المؤلف أو اتجاه المخاطبين (كما في السورة 17 / الآية 107 أي قل آمنوا به أو لا تؤمنوا...). وبذلك «يستطيع المعنيون بالخطاب أن يصبحوا هم أنفسهم قائلين يشاركون على درجات متفاوتة في (أنا) القائل ـ المؤلف».

2 ـ الإطار المكاني ـ الزماني للتمثيل

«إن كل إدراك يفسح المجال إلى تمثيل ذهني بالرجوع إلى مكان وزمان محددين»، فالقرآن يقوم باصطفاء المواضيع والمفاهيم الجديرة بالإدراك من الكون المخلوق والتاريخ الموجّه من قبل الله، كما يحدد

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص35.

في الوقت نفسه الإدراك في إحداثيات مكانية ـ زمانية دقيقة. والعالم مستودع آيات «تتجلى فيها قدرة الخلق ورحمة الباري بالإنسان، والسماوات، والشمس، والقمر، والنجوم»، ولم نطرحها على أساس أنها كائنات فيزيائية مشخصة «وإنما على أساس أنها شهادات، يمكنها أن تعبر عن عجز الإنسان عن إنتاج أي كائن من تلك الكائنات وعن «القدرة المنظّمة التي تنفرد وحدها بإيجاد الكون على ما هو عليه»، و«وعي الإنسان بذاته يحمله على الرقي» فهو خليفة الله على الأرض والعالم مسخّر لخدمته كما تدل الآيات مثل﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، و﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾[2].

«وهذه الميزة تعرب عن فضل يستلزم في المقابل شكراً». و«رؤية زمان التاريخ الروحي يضفي معنى متمماً يساعد على إدراك المكان الملمح إليه».

وهناك ثلاثة أزمنة متسلسلة بعضها فوق بعض يحيل عليها المقال القرآني:

1 ـ زمان هذه الحياة المباشرة أو الزمن الذي يمثل اختبار الله للإنسان ومدته قصيرة.

2 ـ زمان الموت ومدته غير محدودة.

3 ـ زمان الحياة السرمدية.

---

(1) سورة البقرة: الآية 30.

(2) سورة إبراهيم: الآية 32.

و«تَتْبَعُ قيمةُ ماضي الإنسان وحاضره حصراً ارتباطَه بالزمان الأخروي»، وعلى هذا المنوال كانت إبادة شعوب وفوز آخرين تبعاً لخضوعها أو عدم خضوعها في سلوكها نحو المستقبل الأخروي.

و«زمن الموت هو زمن الانتقال من الزمن القصير إلى الزمان اللانهائي» وتتجلّى فيه نهاية (العهد، الميثاق) المرتبط بالزمن القصير وبداية إنجاز «الوعد والوعيد» اللذين يتضمنهما الميثاق.

«فالمكان والزمان يتموضعان كلاهما في الإطار المشخص للميثاق الذي ـ منذ بدء الخلق ـ يجعل الله والإنسان في وضع منظور متبادل. وإنما يأتي كلام الله بوجه الدقة ليذكّر بطرز ومطالب هذا المنظور المتبادل وذلك على فترات زمنية تطول أو تقصر (فترة النبوة)»[1].

3 ـ وظيفة النبوة:

يؤلف مفهوم النبوة بعداً مقوّماً للحادث القرآني، والذي «يبسط إلى المجال العربي مقولة أساس هي مقولة الوحي اليهودي ـ المسيحي».

ويحذر أركون من عقبتين إذا أردنا إدراك هذا البعد من حيث وظيفته المحرّكة والموجّهة للفكر العربي ـ الإسلامي:

1 ـ الموقف وضعي النزعة الذي يحط من شأن التجربة الدينية.

2 ـ الموقف الورع المهمل لكل رجوع إلى التاريخ والذي يكتفي بممارسة العبادة بشكل رمزي ومقدس[2].

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص36 ـ 38.

(2) المصدر نفسه، ص39.

4 ـ قرآن أركون

إن الثابت لدى المسلمين هو أن القرآن الكريم كتاب الله المنزل على نبيّه المرسل بواسطة جبرائيل وهو كتاب لا يقبل الزيادة ولا النقيصة، وهو الموجود بين الدفتين والمتداول بين المسلمين.

فهل يعتقد أركون بما ذكر أو أنه يصوّر القرآن بتصوير آخر؟

هذا ما نبينه في هذه الأسطر مع رعاية الاختصار:

1 ـ القرآن نص كبقية النصوص الأخرى كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية[1]. وهو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل بشر[2].

2 ـ إن القرآن مر بمرحلتين: الشفوية والكتابية، الأمر الذي يشاهد في بقية الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء بني إسرائيل ويسوع المسيح، فقد كانت تلك الرسالات عبارات شفهية سُمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين قاموا بدور الشهود الناقلين لما سمعوه ورأوه فيما بعد، ثم حصلت الانتقالة إلى حالة النص المكتوب. وقد كانت هذه العملية حصلت ضمن ظروف تاريخية لا بدّ من دراستها[3]، فالمكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة ينبغي زعزعتها من منظار أركون. وعندما يتحدث عما لو كان النبي يعرف القراءة والكتابة أو لا يقول: معرفة القراءة والكتابة تفرض بالفعل، ممارسة للعقل مختلفة عن الارتجالات، والابتكارات،

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص36.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص145.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص77.

والاستذكارات الحرة للأفكار خاطفة السرعة في الخطاب النبوي[1]. والملاحظ أن أركون يصر على استخدام الإنجيل بصيغة الجمع عند مقارنته بالقرآن، وهذا يعني أن القرآن يمثّل نوع قراءة شأنه شأن كل إنجيل يختلف عن الإنجيل الآخر.

3 ـ ينتقد النظرية الإسلامية للوحي بأنها مغلقة لاعتقادها أن القرآن كلام الله بالذات، وقد تلفَّظ به الله وركّبه باللغة العربية، وتقصر دور النبي محمد (ص) على مجرد النطق والتوصيل إلى البشر، وهذا يعني وكما يستنتج أركون أن المعرفة مجرد استنباط من النصوص وليست استكشافاً حراً للواقع[2]، بينما يرفض أركون مثل هذا الكلام الذي عليه النظرية الإسلامية، رغم أنه يعتبر القرآن كلام الله كالتوراة والأناجيل في موضع آخر[3].

توجد قضايا عدة في النظرية الإسلامية يشكل عليها أركون وهي:

أولاً: اعتقادها أن القرآن كلام الله بالذات وأن الله قد تلفَّظ به.

ثانياً: اعتقادها أنه قد ركّبه الله ما يعني سلب دور النبي والاقتصار على مجرد النطق والتوصيل إلى البشر.

إن أركون لا يحاول أن يكون صريحاً في النقطة الأخيرة، فإذا كان يعتقد أن القرآن كلام الله ـ وهو مما يشك فيه إذ إنه يرى أن الاعتقاد أن جميع الصفحات المضمونة في مصحف تحتوي على كلام الله ذاته قد

---

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص73.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص7.

(3) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص31.

نشأت من الناحية البسيكولوجية بعد فشل مدرسة المعتزلة بشأن خلق القرآن[1] ـ، فهل هو بألفاظه ومعانيه أو بمعانيه فقط؟ نعم إن إشكاله على قصر النظرية الإسلامية لدور النبي على مجرد التوصيل قد يكون قرينة على أنه لا يتبنى القول بأن ألفاظ القرآن من الله وإنما هي من النبي وليس مثل هذا الكلام جديداً، فقد نقل عن السمرقندي حكاية ثلاثة أقوال في المنزل على النبي (ص):

الأول: إنه اللفظ والمعنى، وأن جبرائيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به.

الثاني: إن جبرائيل نزل على النبي (ص) بالمعاني خاصة، وهو (ص) علم تلك المعاني وعبَّر عنها بلغة العرب.

الثالث: إن جبرائيل ألقى على النبي المعنى، وأنه عبَّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرأونه بالعربية، ثم إنه أنزل به كذلك بعد ذلك[2].

ولسنا الآن بصدد مناقشة هذه الأقوال، ولكن الثابت لدى المسلمين هو القول الأول.

ثالثاً: الاعتقاد أن الله ركَّب القرآن باللغة العربية.

يعتقد أركون أن القول بأن الآيات المعبّر عنها باللغة العربية تمثّل الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه أمرٌ له آثاره على

---

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص62.

(2) محمد بن عبد الله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 1، ص229؛ جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص125.

من اعتنقوا الإسلام من مجتمعات من حيث الأبعاد التاريخية والثقافية[1].

إن القرآن حافظ على صيغته الأولية أي العربية خلافاً للكتب الأخرى التي ترجمت في وقت مبكر إلى الإغريقية أو كتبت بها، ما جعل العربية فرضاً لازماً على المؤمنين جميعاً ممن يحاولون التوصل إلى قراءة القرآن، والأحاديث النبوية، والتفاسير الكبرى، وغيرها، بينما ثمة أعداد من المسلمين من غير العرب وهم أكثر بكثير منهم، ومثل هذا الأمر يشكل عائقاً أمام المسلم غير العربي[2].

4 ـ إن القرآن يمثّل الخطاب النبوي[3]، وهو خطاب يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية:

1 ـ ضمير المتكلم الذي ألّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي.

2 ـ الناقل لهذا الخطاب والذي يتلفّظ به لأول مرة (النبي).

3 ـ المخاطب الثاني (الناس)، وهم الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة[4].

ومع هذا التواصل الثلاثي الذي يحدثنا عنه أركون إلا أنه يصرح في أماكن أخرى بتجربة محمد (ص) الدينية وأنها قد استُقيت من ثلاثة مصادر:

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص22.
(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص81.
(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ص87.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص30.

1 ـ الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم ويستشهد على ذلك بسورة الكهف.

2 ـ التعاليم الكبرى التي أشاعها أهل الكتاب.

3 ـ التراث الحي للشعب العربي وبالخصوص في الحجاز[1]. ولم يقتصر على ذكر هذه المصادر وإنما يحاول أن يقدم لنا شواهد، وذلك كاستعادة القرآن فكرة سفر التكوين القائلة في البدء كانت الكلمة أي الكلام بقوله وعلَّم آدم الأسماء كلها[2]. ويعتقد أن مصطلح الكتاب السماوي المبلور في القرآن باللغة العربية إنما هو من المصطلحات التي كانت موجودة قبل الإسلام في ثقافات منطقة الشرق الأوسط القديم واعتقد بها اليهود والمسيح، وجاء القرآن ليصوغها بالعربية لأول مرة ككتاب سماوي مقدس، ويضيف أركون «ولكن المشكلة هي أن الباحثين اكتشفوا وجود علاقة تاريخية بين هذه وتلك»، وقد كان هذا الاكتشاف صاعقاً لم يكن أقل أهمية عن اكتشافات داروين أو كوبرنيكوس وغيرهما. ومع كل ذلك يذهب أركون إلى أن هذا الكلام لا يعني «نفي الوحي أو الاستلهام الرباني كما يفعل الملاحدة والوضعيون»[3]. ويؤكد أن القرآن يمثل «مرجعاً لا ينفصل عن تجربة رجل يتمتع في آن معاً بالصفات التالية: المتمثلة في كونه رجل دين وإنساناً يحب التأمل والتفكر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ

---

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص72.

(2) مجموعة من الباحثين، **الحداثة والحداثة العربية**، ص10.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص95.

الدنيوي المحسوس»[1]، وهذا الانخراط في المجتمع الذي يشدد عليه أركون يحاول من خلاله إلفات النظر إلى تأثير البيئة التي عاش فيها وما أحاط به من ظروف ثقافية، في القرآن[2].

ماذا تعني مرجعية المصادر الثلاثة لتجربة النبي؟ وكيف يمكن أن نفسر العلاقة بين التجربة ومصدر استقائها الذي يتجلى في القرآن، وكمثال على ذلك سورة الكهف فهل انعكست التجربة على القرآن أو بعبارة أدق ألم تصغ هذه التجربة القرآن كما يعتقد أركون، أو أنه يوجد تفكيكٌ بين الأمرين؟

5 ـ اختيار مصطلح الحدث القرآني بدلاً من القرآن:

يرجح أركون استخدام مصطلح «الحدث القرآني على مصطلح القرآن» وأركون وكعادته بل كبقية المحدثين يسعى إلى تقديم قائمة من المصطلحات غير معهودة في الثقافة الإسلامية، وإنما هي استنساخ لحركة الغرب الفكرية، وقد يرى بعض في ذلك نوع تهديم للتراث الإسلامي[3]. فلماذا هذا الترجيح؟ إن كلمة القرآن من منظار أركون مشحونة إلى أقصى الحدود بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية ـ الشعائرية الإسلامية، والتي استمرت مئات السنين بحيث يصعب استخدامها كما هي[4]. كما إنه يعتقد أن مصطلح القرآن نزعٌ لكل تاريخية عنه، ومن هنا يختار مصطلح الحدث القرآني ليغرس القرآن في

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص46.

(2) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص146؛ هاشم صالح، **معضلة الأصولية الإسلامية**، ص38.

(3) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص179.

(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص29؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص49.

التاريخية[1]. فالتعالي على أي نمط من أنماط التاريخية وعدم التأثر بها على الإطلاق، أمر لا يقبله أركون بالنسبة إلى القرآن[2]. وسوف نتعرض إلى التاريخية بشكل أكثر تفصيلاً إن شاء الله.

6 ـ إن القرآن يقابل التوراة والأناجيل بالضبط[3].

إن المقابلة التي يتحدث عنها أركون لا تعني التضاد وإنما التشابه، فقد مرّ القرآن بما مرت به التوراة والأناجيل، «فهو كتاب مؤلف من صفحات سُجّل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف»، وكرّست من قبل السلطات العقدية طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة، ورسّخت بصورة مدونات نصية رسمية مغلقة[4].

إن أركون يؤكد على التفكيك الذي يتبناه المسلمون بين القرآن الموجود واللوح المحفوظ ليطبق ذلك على فكرة مسيحية، معتبراً الكتاب السماوي (أي اللوح المحفوظ) والذي يحتوي على كليانية كلام الله[5] إنما يقابله في اللغة المسيحية الأب والروح القدس، وأما القرآن الذي بين أيدينا أو ما يعبّر عنه بالكتاب المادي فهو مستوى آخر[6]، والذي يقابله الأناجيل المتوفرة بأيدي المسيحيين[7]. إلا أنه في موضع آخر ينقل ما تعتقده نظرية جماليات التلقي من «أن الشيء الذي يقابل

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص49.

(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص14؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص12.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص77.

(4) المصدر نفسه.

(5) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص82.

(6) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص23.

(7) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص145.

يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيداً لكلمة الله، فإنه يشبه المصحف الذي تجسّد فيه كلام الله»، ويقول: إن هذه المقارنات التشبيهية تعتبر صحيحة ومتينة بالنسبة إلى المؤلف المحترف، وعالم الاجتماع، وعالم الإنثروبولوجيا، ولكنها مرفوضة من قبل المؤمنين الذين تربّوا على لغة جوهرانية مثالية وبما أن أركون من الصنف الأول، فمن الطبيعي أن يتبنى المطابقة بين القرآن ويسوع المسيح[1].

7 ـ القرآن ذو موقف غامض أو ملتبس ومزدوج تجاه بعض الأمور، وشأنه في ذلك شأن بقية النصوص الدينية الكبرى، فنراه يؤيد حرية العقيدة في آيات ويعارض ذلك في آيات أخرى، وذلك يعود إلى السياق الذي ظهر فيه، حيث ظهر في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وطريق فهم النص القرآني لا يتم إلا من خلال ربطه ببيئته وسياقه وزمنه وهذا هو معنى القراءة التاريخية ـ أو التحريرية ـ للإسلام[2]. ومن الشواهد التي يذكرها أركون أيضاً والتي من الممكن أن تدخل ضمن هذا النطاق الآيات التي تتعرض إلى التسامح، وما يقابلها من آيات هي أقل تسامحاً تجاه الأديان الأخرى[3].

8 ـ القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص24.

(2) هاشم صالح، معضلة الأصولية الإسلامية، ص38.

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص249.

البشري وهذه المجازات لا يمكن أن تكوّن قانوناً واضحاً، ومن هنا فالاعتقاد بتحويل التعابير المجازية هذه إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف وهمٌ كبير[1]، فالقرآن يتضمن معاني فوّارة غزيرة[2] وذلك بسبب طبيعته المجازية المتفّجرة، إلا أن الفقهاء حوّلوه إلى قوالب جامدة ومتسرية وأرادوا تحويله إلى أحكام فقهية لتسيير أمور المجتمع[3]، لذا حظيَ بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات غيرها في المستقبل[4].

إن المعنى وكما يرى أركون يوحى عن طريق المجاز، والمثل، والحكمة، والرمز، أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية[5]، وهو ما يذكرنا بما ذهب إليه محمد أحمد خلف الله قبل أركون بعقود من الزمن[6].

إن المعاني الاحتمالية الموجودة في القرآن مقترحة على كل البشر ومؤهلة لإثارة أو إنتاج خطوط واتجاهات عقدية متنوعة بمقدار تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل أو تتولد فيها[7]؛ فالقرآن يولِّد مصائر عديدة واحتماليات تطور مختلفة[8]، قد تكون ناشئة عن هذا

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص299.
(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص36.
(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص178 ـ 179.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص36.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص283 ـ 284.
(6) محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، ص45.
(7) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص145.
(8) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص241.

المجاز الذي يمثّل إحدى المستويات الثلاثة للمسيرة الأدبية في النص القرآني أي: المستوى المجازي، والمستوى القصصي، والمستوى الأسلوبي[1].

إذن فالقرآن كتاب فوّار بالمجاز وليس كتاب تشريع أو قانون، وعلى هذا الأساس أيضاً لا يوجد مبرر وليس من المشروع تحميل القرآن مسؤولية عدم الفصل بين الدين والسياسة[2]. كما إن من الصعب القول بخضوع الأعمال الفردية فقط لحكم الله كما يشتهي القرآن أن تكون[3].

9 ـ القرآن كتاب ديني لا يحتوي على العلوم الأخرى فليس هو كتاب فيزياء، أو كيمياء، أو اجتماع، أو اقتصاد، وقد ترك النظام الاقتصادي والسياسي للبشر. وأما تصور أنه يحتوي على كل شيء فقد نشأ عن شدة غيرة المسلمين تجاهه[4]. وانطلاقاً من هذه الرؤية يشكل على ما كتبه السيد الخوئي في كتاب البيان من القول بأن «القرآن مرجع اللغوي، ودليل النحوي، وحجة الفقيه، ومثل الأديب، وضالة الحكيم، ومرشد الواعظ، وهدف الخُلُقي، وعنه تؤخذ علوم الاجتماع والسياسة المدنية، وعليه تؤسس علوم الدين، ومن إرشاداته تكتشف أسرار الكون ونواميس التكوين. والقرآن هو المعجزة الخالدة للدين الخالد، والنظام السامي الرفيع للشريعة السامية الرفيعة»[5].

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص34.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص82.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص224.

(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص284 ـ 286.

(5) أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص11.

معتبراً ـ أي أركون ـ ذلك السمة الأكثر إدهاشاً في عمق وعي الملايين لكنه الأقل موثوقية في السياقات المعاصرة متعددة الثقافات. فالتحصن بأن القرآن المرجع النهائي والأعلى لكل البشر، وأنه يحتوي على كل جواب لأي سؤال، وأنه يتضمن الحلول لكل ما يحتاجه البشر في جميع الأزمنة والأمكنة، أمر مرفوض من وجهة نظره[1].

10 ـ القرآن خطاب أسطوري البنية[2].

يعتقد أركون أنه ثمة أنواع من الخطاب القرآني كالخطاب البنيوي، والخطاب السردي والتشريعي، وخطاب الحكمة، وخطاب التسبيح، والخطاب الشعائري العبادي[3]. كل هذه الخطابات تعمل فيه في وقت واحد وتتصالب[4] إلا أنه يؤكد على أسطورية البنية في القرآن ويعتبرها الفصل المائز بينه وبين كل أنواع الآداب الأخرى[5]. لكنه يعتبر الأسطورة تحيل هنا إلى القصص وليس إلى القصص الخرافية العارية من الحقيقة[6]. ويفسر البنية الأسطورية «بالمجازية الرمزية المنفتحة على المطلق وتعددية المعنى»[7].

11 ـ إضفاء القداسة على الدنيوي، والروحية على الزمني، والأخلاقية على الاقتصادي، وتحويل المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 14.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 10.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص267 ـ 268.
(4) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص149.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص239.
(6) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص114.
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص167.

الآيات، والعلامات، والرموز، بشكل عجيب، وسحري، واستثنائي، وهي العملية التي دعيت في الماضي بالإعجاز بشكل غير دقيق وغير مطابق[1].

12 ـ إن الدعوة القرآنية عبارة تحريضية تستعمل في الوعظ لا في التحليل النقدي للخطاب الديني[2].

13 ـ أسّس القرآن تعارضاً ما بين سماء ـ أرض، حياة أبدية ـ حياة مؤقتة، خلود الله ـ زوال الأشياء والكائنات المخلوقة، روح ـ جسم، مطلق ـ جائز (محتمل)[3].

إن هذه المزدوجات الثنائية في القرآن أشياء مسلّم بها من قبل بنية الاحتجاج وموضوعه، إلا أن المشكلة فيها أنها بعيدة جداً عن أن تشكّل مقولات موجِّهة للفكر[4].

14 ـ إن واقع القرآن ينتهي دائماً إلى ديكتاتورية الغاية السياسية والتي تظهر في الحكّام بالأمس واليوم[5].

15 ـ يهدف القرآن إلى تأجيج الإحساس بالخطيئة والذنب من خلال مجموعة من الملامح والإثارات، والقصص، والمقاربات، والتوترات، والمتضادات، والنداءات، والتذكيرات، وغيرها[6].

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص98.

(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص232، (مقابلة مع أركون).

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص123.

(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص105.

(5) المصدر نفسه، ص64.

(6) المصدر نفسه، ص144.

هذا هو القرآن الذي يصوره أركون والذي يعتقد أنه لا يمكن أن يفلت من مواجهة التجربة الراهنة لمحدودياتنا البشرية، ويقصد أن تصويره كجواب نهائي ومؤكد على التحديات الراهنة، لا يخلو من إشكال[1]. ويرى أنه ليس بالإمكان فهمه من دون التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة، عندها يمكن رؤية القرآن في ماديته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية التي ترتبط ببيئة شبه الجزيرة العربية[2]. وفي هذا السبيل يحاول أركون الربط بين مسألة القرآن ومسألة القطب التاريخي للحداثة من جهة، وبين القطب الأكثر تعقيداً والذي يخص الظاهرة الدينية من جهة أخرى[3].

وقد انخرط في مثل هذا المشروع منذ بضع سنين مستخدماً المعطيات والإشكاليات الحديثتين لعلم الألسنيات، مستخدماً أيضاً منهجية البحث التاريخي الذي ينفتح على كافة العلوم الأخرى من جهة ثانية[4]. ويهدف من وراء كل ذلك إلى «المساهمة بتشكيل فكر ديني منفتح عن طريق مثال الإسلام»[5].

ويرفض تعامل المسلمين مع القرآن القائم على أساس استهلاكه في حياتهم اليومية دون إخضاعه إلى الدراسة والتفحص العلمي الحديث[6]، ما جعله يشغل كل الرؤوس، ويردُّ كل المناقشات، ويسيطر على الحجج

---

(1) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص96.
(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص29.
(3) المصدر نفسه، ص23.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص211.
(5) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص111.
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص93.

والمحاجّات بأسرها ويغذّي الآمال بأنواعها، ويبرر به هؤلاء أنواع الأعمال المتطرفة ويضحّون بالأرواح من أجله ومن أجل فهمه، وهذا الانشداد لدى المسلمين ينشأ من ظروف غير طبيعية[1].

3 ـ 1 ـ القرآن والتاريخية

القرآن والتاريخية عنوان أطلقه أركون ضمن حديثه عن «الإسلام، التاريخية، والتقدم» في كتابه «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ولكنه لم يقتصر على هذا الكتاب بل تجده يثير هذا الموضوع في كتبه المختلفة كما سوف يظهر.

والكلام عن التاريخية في فكر أركون يقع في شقّين:

1 ـ تاريخية القرآن.

2 ـ اعتماد المنهج التاريخي في دراسة القرآن.

وقبل الحديث عن هذين الأمرين لا بدّ من بيان مقدمة وهي:

إن التاريخية (historicism) من المصطلحات التي ترمز إلى وجود رأيين متعارضين فيما يرتبط بطبيعة الأبحاث التاريخية والاجتماعية، إذ يذهب الرأي الأول إلى أن من واجب المؤرخين تفسير كل مرحلة تبعاً لما يسودها من قيم، وافتراضات، واهتمامات، وأن الحكم عليها من منظار الحديث يشوّه الظواهر التاريخية، فيما يذهب الرأي الآخر إلى ضرورة فهم التغيّر التاريخي وفقاً للقوانين الشاملة للتطور التاريخي[2].

وتعريف التاريخية بـ: تبصّر كل القوى التي حرّكت التاريخ

---

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص22.

(2) هتشنسون، مصدر سابق، ص108.

الكبير[1]، أو: دراسة التغيّر والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم، من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات[2].

أو كما يعرفها آلآن تورين بأنها: المقدرة التي يتمتّع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً[3]. ويوجد فرق بين التاريخية والتاريخانية من وجهة نظر أركون، فالتاريخانية: منهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات، والأصول، والتأثيرات، والأحداث، من كل نوع[4]، وهو مصطلح يرجع إلى عام 1937[5]، ويظهر أنه لا يختلف عن التاريخوية والذي يعني: دراسة التاريخ، وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود، وثابت، ومعروف سلفاً[6].

3 ـ 1 ـ 1 ـ تاريخية القرآن

يرى أركون أن الإسلام في التاريخ وليس خارجه[7]، وأن التاريخية في صميم الرسالة منذ بداية تجلياتها[8]؛ فالإسلام الصالح لكل زمان ومكان والمستعصي على التاريخ لوقوعه فوق الزمن، والواقع،

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص123 ـ 124.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص23، الهامش.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص116.
(4) المصدر نفسه، ص123.
(5) المصدر نفسه، ص139، (الهامش).
(6) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص23، (الهامش).
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص61.
(8) هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص255، (محمد أركون، في فهم الإسلام).

والتاريخ، أمر مرفوض من وجهة نظره[1]، وهذا يعني عدم وجود رسالة تتعالى على الزمان والمكان، بل كل رسالة هي منخرطة في تاريخ بشري[2]، والنظرة التاريخية هذه لا تفرق بين نص ديني وآخر[3].

إن أركون يصف مفهوم التاريخية انطلاقاً من نقاط ثلاث:

1 ـ التاريخ الوقائعي الحدثي والذي يمكن حصره بين عام 612 م وإلى وفاة النبي، وهذا التاريخ أنتجته جماعة المؤمنين.

2 ـ ديناميكية المتغيرات التي شهدها المجتمع العربي في هذه الفترة عينها.

3 ـ الوعي الأسطوري التاريخي الذي يحرّك التاريخ الإسلامي منذ فترة النبوة ولغاية اليوم[4]. ويشكل على الثيولوجيين الدوغمائيين إنكار وجود الأرضية الرمزية والتاريخية المشتركة لدى أديان الكتاب[5]. ويذهب إلى أن تحقق تقدم في مسألة تاريخية القرآن إنما يتوقف على توضيح المفهومات المفتاحية الثلاثة التالية:

1 ـ مفهوم الدوغمائية وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.

2 ـ مسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطوري إلى مرحلة الفكر التاريخي الإيجابي الواقعي.

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص13.

(2) محمد حمزة، مصدر سابق، ص40.

(3) علي حرب، **نقد النص**، ص207.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص92.

(5) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص87.

3 ـ فلسفة اللغة[1].

إن ما يريد أركون إثباته من خلال قراءته للقرآن هو إثبات تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة كانت آليات العقل وعمله تُمارس بطريقة معينة ومحددة[2]. فإذا كانت صبغة التاريخية قد نزعت حتى القرن التاسع عشر، فإن أركون يهدف إلى إسباغ الطابع التاريخي[3]، ومن هنا لم يعد بالإمكان من منظار أركون العودة إلى النموذج النبوي القديم، لأننا نمتلك القدرة الآن على رؤية تاريخيته بوضوح، ويقصد اندماجه ضمن الأنماط العابرة لإنتاج المعنى في التاريخ[4].

ومما يكشف عن رؤية أركون بالنسبة إلى تاريخية القرآن إعجابه بكتاب جاكلين شابي، إذ يصفه بأنه يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية إبستمائية وإبستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن[5]. وتعتقد شابي بأرخنة النص القرآني أي ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية[6]، ومن هنا تتولد مشكلة يواجهها الفكر العربي، وهي مشكلة تاريخية الحقيقة المنزلة أو مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة والتاريخ منذ سنة (622 هـ)[7]؛ فالمسلم اليوم وإنْ تلا الآية بشكل عفوي من أجل الصلاة أو التأمل في الحالة الراهنة إلا أنّه

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص135.
(2) المصدر نفسه، ص212.
(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص60.
(4) المصدر نفسه، ص62.
(5) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص50.
(6) المصدر نفسه، (الهامش).
(7) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص173 ـ 174.

في العصور الأولى كان يأخذ ظروف الآية وأسباب النزول بنظر الاعتبار وهذا يعني أنه يؤكد على تاريخيتها[1]، وفي المقابل فإن الاستشهاد بالآية المبتورة والمفصولة عن العملية التدشينية الأولى ينتهي إلى تحطيم الخطاب الديني[2]. إن هذا التصور دفع ببعض إلى القول إن أركون يطعن مباشرة في صحة المصحف[3].

إن ما مر من كلام يوضح أهمية البحث في أسباب النزول والناسخ والمنسوخ في فكر أركون لإثبات التاريخية[4].

3 ـ 1 ـ 2 ـ القرآن والمنهج التاريخي:

لم يكن أركون أول من اعتمد النقد بأشكاله المختلفة لا سيما النقد التاريخي، والألسني، والسيميائي، والإنثروبولوجي.

فقد كان النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة، وهي إحدى أهم مكاسب الحضارة الأوروبية فيما يرتبط بدراسة التوراة والإنجيل. وقد حمل لواء النقد في القرن السابع عشر كل من: إسبينوزا، وريتشارد سيمون وجان أوستريك[5]. وتمثل رسالة إسبينوزا دراسة لمصير الوحي في التاريخ، وقد حاول فيها أن يدرس كيف تنقلب الروح إلى مادة، والوحي إلى كتاب، والمعنى إلى حرف، والتدين إلى خرافة، والتقوى إلى طقوس وشعائر[6]. ويُعدّ

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص206.
(2) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص128.
(3) مفتاح الجيلاني، **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية**، ص281.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص265.
(5) حسن حنفي، في مقدمته على كتاب: **إسبينوزا**، مصدر سابق، ص18 ـ 19.
(6) المصدر نفسه، ص18.

إسبينوزا الواضع الرئيس لطريقة نقد النصوص في العصر الحاضر[1]. وإذا كان يعبّر عن منهجه في التفسير فهو يعني منهج النقد التاريخي[2]. وقد طبّق منهجه لأول مرة على نصوص اليهود والمسيحيين[3].

وحلّ القرن الثامن عشر، فأصبح كبار النقاد هم كبار الإنسانيين وذلك مثل فولتير ولسنج وهردر إذ حُوّل التفكير الرياضي إلى تفكير الإنساني[4]. وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر موقف جديد من النصوص الدينية، فقد أخذوا يدرسونها كنصوص أدبية أو وثائق تاريخية كأي نص آخر[5]. وتحوّل النقد من النقد الفلسفي إلى النقد العلمي الذي يقوم على تحقيق النصوص، والمقارنة بينها، والاعتماد على فقه اللغة، وعلم الأساطير المقارنة، ووضعت قواعد المنهج التاريخي بعد كشف «الشعور التاريخي» عند دلتاي وتقدّم العلوم الإنسانية[6].

وقد طبّق النقد الفيلولوجي التاريخي على التوراة والإنجيل[7]، ثم حاولوا تطبيقه على القرآن والنصوص الإسلامية[8]، إلا أن المشكلة، وكما يرى أركون، أن نقد التوراة والإنجيل لم يواجه بالنقد خلافاً للقرآن فلم يقبل الرأي العام الإسلامي ذلك[9].

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص78.
(2) حسن حنفي، في مقدمته على كتاب: **إسبينوزا**، مصدر سابق، ص41.
(3) هاشم صالح، **معضلة الأصولية الإسلامية**، ص93.
(4) حسن حنفي، في مقدمته على كتاب: **إسبينوزا**، مصدر سابق، ص20.
(5) هاشم صالح، **معضلة الأصولية**، ص175.
(6) حسن حنفي، في مقدمته على كتاب: **إسبينوزا**، مصدر سابق، ص20.
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص83.
(8) هاشم صالح، **معضلة الأصولية الإسلامية**، ص175.
(9) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص82؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص191.

ومن هنا يحاول أركون القيام بهذه المهمة، فالنص من وجهة نظره ينبغي أن يتعرض إلى التحليل النقدي لمضمونه على المستوى العميق لتلك المسلّمات التي توجد بنيته الظاهرية أو السطحية[1]، وكشف كيفية تفصل المعنى فيه من خلال الأساليب اللغوية والبيانية. ويمكن القول إن عملية النقد التي لا بدّ من اعتمادها إنما هي نقد النص من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي والحرفي الملاصق، ونقد النص من جهة متلقّيه وقرّائه، ففي أثناء تلقيهم للنص تتشكل المخيالات الفردية والجماعية وهي التي تتحكّم بطريقة الإدراك ومحاكمة الأشياء ثم في التصرف والسلوك[2].

ولكن مع الأهمية البالغة للنقد فقد يصاب بالشلل نتيجة للقيم المعنوية، والدلالية، والبلاغية التقديسية، للغة الوحي[3]. ونقد أركون ربما يصح القول إنه لا حدود له إذ يعتقد أن أسمى التعاليم الدينية والوحي ذاته خاضعة للتأريخية[4].

وتكمن ركيزة المشروع الأركوني في القراءة التاريخية للتراث أو تطبيق المنهج التاريخي المتعددة أبعاده على الفكر العربي الإسلامي[5]، والسعي إلى نقد الإسلام كما نقدت المسيحية في الغرب[6]. ويُعد أهم ما يرتكز عليه منهج النقد التاريخي إنما هو التعاطي مع الأفكار مثلما

(1) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص131 ـ 132.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص26.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص16.

(4) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص183؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص100.

(5) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص83.

(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص236.

تجسّدت على أرض الواقع، أي عبر مشروطيتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والنفسية[1].

ومن هنا يدعو أركون إلى إخضاع كل ما تدعوه القراءة الإيمانية بالله، والوظيفة النبوية، والكلام الموحى، والكاشف، والمقدّس، والثواب، والصلاة، وتسليم النفس لله، إلى الفحص التاريخي النقدي، ويجب على المؤمنين قبول ذلك[2]. والقرآن هو أساس دراسته النقدية إذ يرى أنه لم يكن نصاً في البداية وإنما كان كلاماً وبقي كلاماً تعبدياً إلى أيامنا، فيأتي التاريخ النقدي «لإعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على محمد باسم التنزيل والوحي»[3]، ويعتبر أن القراءة التاريخية المحضة للقرآن تعيد الظروف الواقعية لمعاصري النبي ممن قام بردود فعل على الآيات المتتالية[4]، ويتطلب هذا العمل من منظاره أموراً:

منها: عدم الاعتقاد بتعالي النص على الكفاءات اللغوية في اللغات البشرية[5].

ومنها: وصول النقد إلى جذور الأشياء دون الاكتفاء بدغدغتها[6].

---

(1) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص81.

(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص104؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص79.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص30.

(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص135.

(5) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص103 ـ 104.

(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص331.

ومنها: إعادة كتابة تاريخ تشكّل النص القرآني قبل المراجعة النقدية[1].

3 ـ 1 ـ 3 ـ خلق القرآن:

اختلف المسلمون في أن كلام الله قديم أو حادث[2]. وانعكس ذلك على القرآن في أنه قديم أو مخلوق. فذهب الحنابلة والأشاعرة إلى القول بأنه قديم، فيما ذهب المعتزلة إلى القول بأنه مخلوق[3].

وقد كان للسلطة بالغ الأثر في هذه الآراء، ففي عهد المأمون العباسي تبنّى القول بخلق القرآن وذلك سنة 212هـ، لكن شدة المخالفة جعلته يتراجع لفترة ليعود إلى ما قاله سنة 218هـ[4]. واختار المعتصم والواثق هذا الرأي من بعده[5]. وفي فترة المعتصم قيل إن أحمد بن حنبل قد ضُرب من قبل السلطة لإنكاره خلق القرآن[6] ولسنا بصدد

---

(1) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص150.

(2) القاضي الجرجاني، **شرح المواقف**، ج 8، ص92؛ ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، ص92؛ محمد بن عمر الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ص206.

(3) ابن أبي العزّ الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ص200؛ جعفر السبحاني، **الإلهيات**، ص206 ـ 207.

(4) شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص7، ص237 و 239؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 9، ص289 و ج 11، ص236؛ السمعاني، **الأنساب**، ج 1، ص416؛ أحمد بن أبي وضاح اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص467؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 6، ص423.

(5) شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 17، ص6؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج26، ص222.

(6) شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 5، ص313 ـ 314؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج1، ص64 ـ 65؛ أحمد بن أبي وضاح اليعقوبي، مصدر سابق، ج 2، ص472.

المبالغات التي وقع فيها المؤرخون والكتّاب[1]. وعندما وصل المتوكل إلى السلطة انعكس الأمر تماماً إذ اختار القول بقدم القرآن وطارد المعتزلة وقتلهم شرّ قتلة[2].

وجاء القادر بالله ليصدر مرسوماً حكومياً يكفّر فيه من يقول بخلق القرآن[3]، فبدأت ظاهرة اللعن لمن يقول بخلق القرآن[4].

هذا الواقع المر الذي شهده المسلمون يلجه أركون فيشير إلى النقطة الجوهرية للمناقشات والتفسيرات وهي «الوحي» والتي كانت تمثّل المصدر الأعلى والنهائي لحياة المؤمنين على مدى قرون، وكيف أن هذه المناقشة حمي وطيسها عندما سعى المعتزلة إلى فرض نظريتهم القائلة بخلق القرآن رسمياً، وبلغ الصراع ذروته عندما حصلت المحنة ضد المذهب الحنفي وزعيمه أحمد بن حنبل[5]، وانقلبت الموازين عندما استلم المتوكل السلطة وأيّد أهل الحديث[6]، ليبرز دور الخليفة القادر من خلال مرسوم قضى بتحريم نظرية المعتزلة معتبراً إياها خارجة على القانون ومبيحاً دم من يعتنقها ويقول بها[7]. هكذا يصور أركون القضية باختصار لكننا إذا أردنا التوقف عندها فلا بد أن نتأمل في نقاط وبالطبع من وجهة نظر أركون:

---

(1) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج 5، ص311 ـ 316.

(2) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 7، ص369.

(3) شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 29، ص321.

(4) شمس الدين الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج 2، ص733.

(5) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص11.

(6) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص x v.

(7) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص11 ـ 12؛ محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص xvı.

1 ـ المعتزلة وخلق القرآن:

يعتقد أركون أن كلمة المعتزلة تعني: أولئك الذين وضعوا أنفسهم جانباً، واعتزلوا بمحض إرادتهم للتأمل والتفكير[1].

فالاعتزال حركة فكرية همّها التأمل، وتمتاز بالأصالة وترتبط بالأطر الاجتماعية للمعرفة لا بالإسلام كدين[2].

إلا أن الأرثوذكسية شوّهت حقيقة المعتزلة فأصبحت التسمية تعني المعزولين أو المفترقين عن الأمة[3].

وقد اعتقدت هذه الفرقة بخلق القرآن، ويقصد من ذلك أن القرآن قد كُتب بلغة بشرية وهي العربية، وللخلق مستويات:

1 ـ الخلق على المستوى الإلهي المتعالي.

2 ـ الخلق على المستوى التاريخي البشري.

فالمعتزلة يذهبون إلى تجسّد القرآن في لغة بشرية وحروف عربية، وهذا يعني ضرورة استخدام أدوات اللغة العربية لفهمه والتوصل إلى مقاصده، ولهذا انعكاسات على تفسير القرآن[4]. خلافاً للحنابلة الذين يضعون القرآن خارج كل ما هو بشري بصورة كلية فيتلقّونه بلا كيف أي دون أن نسأل عنه[5]. كما إن القول بخلق القرآن يعني نفي الأزلية عنه، فقد خلقه الله في لحظة معينة من لحظات التاريخ، بينما يذهب الموقف

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص60.

(2) المصدر نفسه، ص61.

(3) المصدر نفسه، ص60.

(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص188.

(5) المصدر نفسه، ص189.

الأرثوذكسي إلى وصفه بالسرمدية على أساس أنه كلام الله وهو لا ينفصل عنه[1]، فالمعتزلة كانوا يريدون دمج كلام الله في نسيج التاريخ[2].

2 ـ الأرثوذكسية وخلق القرآن:

لقد كان الموقف الأرثوذكسي ـ وهو الموقف الذي رسّخته السلطة كموقف وحيد يتسم بالاستقامة والصحة[3] والذي يتجلى بالحنابلة والأشعرية[4] ـ رافضاً للقول بخلق القرآن، والسبب في ذلك كما يرى أركون هو أن مكانة القرآن عند هؤلاء تماثل مكانة الأب بالنسبة إلى المسيحيين (أي الله)[5]. ويأتي القول بمنع العقيدة القائلة بخلق القرآن كنتيجة للتّجميد العقائدي للإسلام والسلطة السياسية[6]. ويتعرض أركون إلى الحنابلة والأشاعرة والموقف القادري؛ أما الحنابلة فيقول عنهم إنهم رفضوا موقف العقلانية المركزية بذريعة أنها دخيلة ومدعومة من قبل العلوم العقلية التي لا تمتّ إلى الدين بصلة[7]، وأنهم يضعون القرآن خارج كل ما هو بشري كلياً، وينفون تفسير القرآن لأن المطلوب تلقّيه بلا كيف أو سؤال[8]. كل ذلك ينطلق من مبدأ لاهوتي إسلامي يقول: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[9].

---

(1) المصدر نفسه، ص188.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص82.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص188.
(4) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص xv.
(5) المصدر نفسه، ص191.
(6) المصدر نفسه، ص74.
(7) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص161.
(8) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص189.
(9) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص11.

وأما مذهب الأشاعرة فقد أصبح يمثّل الخط الرسمي وذلك لأسباب تاريخية، وإيديولوجية، وسياسية، نتيجة لموقف القادر[1]، وهذا يعني أن الفكر الأشعري لا يتعدّى كونه وليد فكر سلطة وعلى نحو الخصوص النهج القادري الذي يعتبره قد شكّل مأساة للفكر، فقد أصدر مرسوماً حرّم فيه نظرية المعتزلة على أساس أنها خارجة على القانون، وأباح دم من يعتنقها أو يقول بها[2] وهو قرار لا يمتلك مقومات المشروعية من الناحية الدينية واللاهوتية، وفرض القول بأن القرآن غير مخلوق لا بالقوة المسلحة ولا بالمناظرة. وبذلك قطع الحوار بين المذاهب بقرار تعسفي، وانتهى إلى غلق الموضوع، فأوقف نقاشاً خصباً[3]. وهكذا هيمن هذا المنهج إلى يومنا الحاضر ليظهر أنه الحل الصحيح الذي لا صحيح غيره[4].

أين هو الحل؟

إن البحث عن قضية مضى عليها قرون، من قبل أركون لها مغزاها فهو يحاول أن يرجح رأياً على آخر ليصل إلى النتيجة التي يتوخّاها فهو يعتقد:

أولاً: إن الموقف المعتزلي فيما يتعلق بالقرآن لو استمر لما بقي الإسلام مجرد دين كتاب[5].

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص62.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص11 ـ 12.

(3) المصدر نفسه، ص186.

(4) المصدر نفسه، ص12؛ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص12.

(5) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص62.

ثانياً: إن موقفهم يمثّل الحداثة في عز القرن الثاني الهجري، والموقف الفريد تجاه ظاهرة الوحي[1].

ثالثاً: إن موقفهم يفتح حقلا معرفياً جديداً يمكنه توليد عقلانية نقدية تشبه العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي منذ القرن الثالث عشر[2].

رابعاً: إن موقفهم مهم جداً ويستحق الدراسة والتوقّف عنده[3].

خامساً: إن القول بخلق القرآن يؤدّي إلى تحديث الفكر الإسلامي[4]. فلو استمر هذا القول لكان الوضع المعرفي للعقل الإسلامي اليوم على غير ما هو عليه[5].

سادساً: إن نظرية المعتزلة «كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة»[6].

سابعاً: إذا تمكن الفكر الإسلامي من استعادة فكرة خلق القرآن فسوف يكون بإمكانه امتلاك الوسائل التي تجعله قادراً على مواجهة المشاكل التي تنصبّ على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم[7]. وأخيراً فإن أركون يدعو إلى العودة إلى الفكر المعتزلي بالنسبة إلى خلق القرآن وتذكير الناس بها[8].

---

(1) المصدر نفسه، ص60.
(2) المصدر نفسه، ص61.
(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص186.
(4) المصدر نفسه، ص74.
(5) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، صXV.
(6) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص11.
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص82.
(8) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص278.

ولكن السؤال الذي يواجهنا هو: لماذا كل هذا التأكيد على الفكر المعتزلي؟ إن أركون يحاول أن يستفيد من القول بتاريخية القرآن من المعتزلة[1]، وتحرير العقل من هيمنة الوحي[2]، والقول بإمكانية التفسير دون وجود موانع[3].

3 ـ 2 ـ القرآن والتقديس:

إن من النقاط الفارقة بين المنهج الإسلامي والمنهج الحداثي هي نظرة الاثنين إلى التقديس، فقد كان المنهج الإسلامي ولا يزال يعتقد قداسة القرآن فيما يقف المنهج الآخر في الطرف المقابل وهو ما عليه أركون، فهو يعتقد أن التقديس حاجة لدى الإنسان ويمثّل مشكلة لم تحل حتى الآن[4]. وعدم الحل ينشأ من عدم تعامل العلم الحديث معها بشكل مناسب، ولكن هذا لا يعني إيمان أركون بالتقديس، فهو قد خلع على الزمان، والمكان، والأشياء المادية، والكائنات، وأنواع السلوك، والتصرفات[5]، وقد هيمن تصور أن الله يقول الحقيقة[6]، وأن القرآن مر بمرحلة الشفهية وتحوّل إلى مكتوب ومقروء، ليصبح من خلال سيرورة تاريخية، كالكتابات المقدسة. وأنّه قد جعلته مجموعة من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، مقدساً. فالتقديس قد انتقل من أم الكتاب إلى الكتاب، وقد قام

---

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص188.

(2) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، صXV.

(3) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص189.

(4) المصدر نفسه، ص202.

(5) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص160.

(6) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص127.

الثيولوجيون عبر القرون بهذا الإسقاط، الأمر الذي يخفى على أنظار الملايين[1].

ومن هنا يعمل أركون على إزالة هذا الغشاء عن أعين الملايين ليحضّر ليوم لا يعود الناس يخلعون القدسية والمشروعية على ما لا قدسية له[2]. ويتضح مقصوده من كلامه الأخير وعلى نحو الخصوص «ما لا قدسية له» عندما نطالع ما يقوله في موقع آخر: إن الدراسات القرآنية تعاني من تأخّر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها باستمرار، وهذا التأخّر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية والغربية، فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية[3]. إن المرجعية العليا المطلقة تعبير آخر عن القداسة، ومما يؤكد عليه أركون أيضاً تاريخية الكتاب ما يدل على نفي القداسة[4]. فالحل من منظاره إذن القيام بتحليل أثري نقدي وتفكيك بنية المقدس[5].

وإذا كانت التاريخية نوع نزع للقداسة فإن الاهتمام بنظرية خلق القرآن هي الأخرى محاولة للغرض نفسه في فكر أركون، الذي يختلف عما هو لدى المعتزلة الذين لا يقصدون ما يقصده.

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص181.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص22 ـ 23.

(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص72.

(5) محمد أركون، **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**، ص43.

3 ـ 3 ـ أسطورية القرآن:

الأسطورة لغة: من سطر تجمع على أساطير، والأساطير: الأباطيل، الواحدة أسطورة بالضم، وإسطارة بالكسر[1].

الأسطورة اصطلاحاً: ذكرت عدة تعاريف لهذه الكلمة. فهناك من قال إن الأساطير حكايات القدماء في الدين مثل زينوفانس، وذهب آخرون إلى أنها استنباط فلسفة الأولين منها مثل تياجنس، الذي سلك مسلك أصحاب التشبيه والمجاز[2].

وعرّفها بعضٌ: حكاية تقليدية عن الآلهة والأبطال أو البطلات والأساطير غير حقيقية رغم وجود عنصر تاريخي لها، بل هي خيالية وتعطي تفسيرات لظواهر طبيعية مثل قدوم الربيع أو نشوء الكون[3].

فيما عرَّفها آخرون بأنها:

«قصص يحاول الإنسان من خلالها أن يحدد العلاقة بين حياته والكون الواسع الفسيح»[4].

وعرَّفها هنري موربيه: «هي حكاية ذات طابع رمزي أو تلميحي»[5].

وتدرس الأسطورة في علم يطلق عليه الميثولوجيا ويعني:

---

(1) الجوهري، مصدر سابق، ج 2، ص684.

(2) قصيّ الحسين، إنثروبولوجيا الأدب دراسة الآثار الأدبية على ضوء علم الإنسان، ص26 ـ 27.

(3) هتشنسون، مصدر سابق، ص26.

(4) قصيّ الحسين، مصدر سابق، ص25.

(5) المصدر نفسه، ص40.

دراسة الأساطير القديمة وتفسيرها ومعرفة ما يشبهها من قصص الثقافات الأخرى. وتصف هذه القصص الآلهة والمخلوقات الأخرى الخارقة للطبيعة والتي تربطها علاقات مع البشر وتفسر الظواهر الطبيعية والكون وتاريخ الإنسان. ومن الأساطير القديمة التي فيها كبير آلهة، توجد الأساطير المصرية القديمة أو زيرسيس، واليونانية زيوس، والرومانية جوبيتر، والهندية براهما، والتيتان أو دين أو ودين[1].

أو: مجموعة الأساطير التي تنتمي إلى شعب من الشعوب أو إلى حضارة أو دين من الأديان[2].

إن البحث عن الأسطورة (ميتوس) كان منذ القدم، فقد كان اليونان يعتقدون بوجود مقابلة بين اللوغوس (العقل) والميتوس.

ويعتقد أركون أن تاريخ الفكر البشري هو عبارة عن توتر صراعي خلاق بين العقل والأسطورة، وقد غذت هذه التوترات الفعاليات الخلاقة للروح البشرية. ويقصد من الفعاليات الخلاقة ملكات الإنسان التي هي أيضاً تفاعلية فيما بينها كالعقل والخيال. فلا يوجد حد فاصل كلياً بين العقل والخيال أو الأسطورة[3].

فمن الممكن أنّ أركون يعبّر عن الخيال بالأسطورة[4]. وينفي أن يقصد من الأسطورة معناها العربي الذي هو سلبي أي الخرافة، وإنما

---

(1) هتشنسون، مصدر سابق، ص504.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص212.

(3) مجموعة من الباحثين، **الحداثة والحداثة العربية**، ص10.

(4) رون هاليبر، مصدر سابق، ص35؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص84.

يريد منها المعنى الإنثروبولوجي[1]؛ أي أنه يوجد جزء ولو ضعيف من الحقيقة يكبرها الخيال وينميها[2] وهي بالنسبة إلى عالم الإنثربولوجيا من الأشكال الرمزية ضمن منظومة الثقافة[3]. ولعل المقصود ما يذكره بعض علماء الإنثربولوجيا من أن لفظة أسطورة لا تنطبق إلا على ما نبع عند البدائيين من حكايات لإرضاء حاجات دينية عميقة، أي أنها تعبير ديني اجتماعي[4].

وكان العمل الإنثروبولوجي للأسطورة حصل نتيجة أعمال كلودليفي ستروس، وكلود غيرتز، وجاك غودي، وإزجيلز، ولويسن دومون، وبير بورديو، فقد أعادوا الاعتبار للمعرفة الأسطورية عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته[5] بعد غياب لها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر إثر غياب القوى الغيبية من حياة الإنسان الوضعي العلموي[6]. وقد قام رولان بارت في كتابه «أساطير» بربط الأسطورة بعلم العلائق أو السيمولوجيا[7]. إن الأهمية التي تحظى بها الأسطورة لدى أركون وتأثره بالمفكرين المذكورين جعلته يعتقد أن وعي الأمة وعي أسطوري بصورة أساس[8] ويذهب إلى أنه ما من جماعة دينية أو قومية تستغني عن

---

(1) محمد عجينة، **حفريات في الأدب والأساطير**، ص27.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص296.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص211 (هامش هاشم صالح).

(4) إحسان عباس، **اتجاهات الشعر العربي المعاصر**، ص128 ـ 129.

(5) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص143، (هاشم صالح، **من أجل تعليم إنثروبولوجية الأديان**).

(6) محمد عجينة، مصدر سابق، ص27.

(7) قصيّ الحسين، مصدر سابق، ص26.

(8) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص50.

الأساطير[1]. وأن لمفهوم الأسطورة قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة والتي تسجل في حكايات تأسيسية مشروعاً جديداً للعمل التاريخي[2].

ويرى أن البعد الأسطوري أحد المكونات الأساس للشخص البشري والثقافات البشرية كلها، وليس فقط للثقافة العربية الإسلامية[3].

وأن الأسطورة تحرك التاريخ كما تحركه الوعود المحسوسة والماديات وربما أكثر[4]، وهي إحدى الطرق لإنتاج المعرفة عن الإنسان. والأساطير المنتشرة لدى شعب من الشعوب تعلمنا كثيراً من أخلاقه وعاداته وحساسيته[5]. وهي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر، كما أنها فوق التصور، وهي مرتبطة دائماً بأنطولوجيا معينة، وتعبر عن ذاتها دائماً بواسطة المجازات، والرموز[6]، والحكم، والأساليب السردية القصصية[7]. فالأسطورة تولد وجودنا الفردي والتاريخي والجماعي[8].

ومن هنا كان العمل الاجتماعي والتاريخي الذي أنجزه النبي في مكة

---

(1) المصدر نفسه، ص73.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص210.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص327.
(4) المصدر نفسه، ص328.
(5) المصدر نفسه.
(6) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص39 ـ 40.
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص142.
(8) المصدر نفسه، ص84.

والمدينة مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن أي بخطاب ذي بنية ميثية[1]، فالحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري[2]، رغم أن الأديان التوحيدية ترفض وجود أي معرفة أسطورية في نصوصها[3]. وأخيراً يفرّق أركون بين ترجمة العرب لكلمة ميثوس بأسطورة حيث يقدمون معنى ضبابياً، وبين ما يعطينا القرآن من معنى مقابل لذلك المعنى، فالمعنى القرآني أكثر ملاءمة[4].

إلا أن كلام أركون مردود للأمور التالية:

1 ـ إن القول بالأسطورية ينافي ما ورد في القرآن من التأكيد على حقيقة ما فيه لا سيما القصص، قال الله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ﴾[5]، وقوله: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾[6]، والحق في هذه الآيات المراد منه التحقق ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[7].

2 ـ إن الأخذ بالحقيقة الجزئية وعدم الأخذ بالزيادات التي يحدثها

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص211.
(2) المصدر نفسه، ص210.
(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص43.
(4) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص114.
(5) سورة الجاثية: الآية 6.
(6) سورة الكهف: الآية 13.
(7) سورة الفتح: الآية 27.

الخيال لا يصدق عليه الأخذ بالأسطورة، فإذا كانت القصص لها جزء من الحقيقة فقد نقل القرآن هذا الجزء فقط، فلا يعني هذا أن القصة أسطورة بأكملها.

4 ـ أركون وعلوم القرآن:

يتعرض أركون لمجموعة من العناوين ما يطلق عليه العلماء المسلمون علوم القرآن، وقد تناولها في مواضع مختلفة ولكننا حاولنا جمعها في مكان واحد

4 ـ 1 ـ المجاز القرآني:

يحتل البحث عن المجاز في القرآن مكانة خاصة في منظومة أركون الفكرية سيما فيما يرتبط بمشروعه المتعلق بالقرآن. ويجدر قبل الخوض في رؤى أركون أن نتعرف على المجاز كما هو شائع لدى المسلمين:

المجاز لغة: من جوز: جزت الطريق وجاز الموضع جوزاً، وجؤوزاً، وجوازاً، ومجازاً: سار فيه وسلكه[1] وجعل فلان ذلك الأمر مجازاً إلى حاجته: أي طريقاً ومسلكاً[2]. وتجوّز في كلامه: تكلم بالمجاز: وهو ما يجاوز موضوعه الذي وضع له[3].

المجاز اصطلاحاً: وضع اللفظ على غير ما بني له في اللسان[4].

أو: ما أفيد به ما لم يوضع له في اللغة[5].

---

(1) ابن منظور، مصدر سابق، ج 5، ص326.

(2) فخر الدين الطريحي، مصدر سابق، ج 1، ص429.

(3) الزبيدي، مصدر سابق، ج 8، ص35.

(4) محمد بن محمد المفيد، **التذكرة بأصول الفقه**، ص35.

(5) محمد بن الحسن الطوسي، **عدة الأصول**، ج 1، ص29.

وقد يطلق ويراد منه: معنى اللفظ، كما هو عند أبي عبيدة[1].

ويقابل المجاز الحقيقة وهي: ما سمي به الشيء في أصل اللغة وموضوعها[2].

أو: استعمال اللفظ في ما وضع له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب[3].

وقد وقع الكلام في حقيقة المجاز، فذهب بعض إلى أن الألفاظ إنما تستعمل في معانيها اللغوية حسب الإرداة الاستعمالية في جميع المجازات، لكن الدواعي والمرادات الجدّية تختلف، فقد يريد المولى من اللفظ بالإرادة الجدية ما أراده بالإرادة الاستعمالية نفسها، وقد يريد انتقال المخاطب والسامع إلى المعنى المقصود بالذات[4].

واختلف في وقوع المجاز في اللغة فذهب جمع إلى وقوعه[5]، وبالغ ابن جني فقال إن أكثر اللغة مجاز[6]، ونفى آخرون وجوده في اللغة[7].

وقد انعكس الاختلاف في المجاز على القرآن، فذهب جمع إلى وقوعه كالشيخ علي بن إبراهيم القمي[8]، والشيخ المفيد[9]، والشريف

---

(1) الثعالبي، **تفسير الثعالبي**، ج 1، ص88.
(2) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج 1، ص359.
(3) الحسن بن يوسف الحلي، **مبادئ الأصول**، ص70.
(4) مصطفى الخميني، **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص95.
(5) محمد الغزالي، **المنخول**، ص137؛ محمد بن الحسن الطوسي، **عدة الأصول**، ج 1، ص37.
(6) الرازي، **المحصول**، ج 1، ص337.
(7) أبو الفتح بن جني، **الخصائص**، ج 2، ص308.
(8) علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمي**، ج 2، ص266.
(9) محمد بن محمد المفيد، **التذكرة بأصول الفقه**، ص43.

الرضي[1]، والشيخ الطوسي[2]، والطبرسي[3] ،والغزالي[4]، والزمخشري[5]، والسرخسي[6]، والعلامة الحلي[7]، والقرطبي[8]، والجصاص[9]، وأبي اسحاق الشيرازي[10]، وابن حزم[11]، والزركشي[12]، والغرناطي الكلبي[13]، والمحقق الحلي[14]، والنحاس[15]، والسمعاني[16]، وابن الجوزي[17]، والفخر الرازي[18]، والبغوي[19]، والفيض الكاشاني[20]، والألوسي[21]، وغيرهم، وقد نسب هذا القول إلى الجمهور[22]، والى اتفاق أهل علم اللسان وأهل

---

(1) الرضي (الشريف)، **حقائق التأويل**، ص30 و ص 63.
(2) محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان**، ج 3، ص38.
(3) الحسن الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص478.
(4) الغزالي، **المستصفى**، ص84؛ الغزالي، **المنخول**، ص137.
(5) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، ج1، ص161.
(6) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج1، ص170.
(7) الحسن بن يوسف الحلي، **مبادئ الأصول**، ص73.
(8) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 11، ص25.
(9) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج 1، ص368.
(10) إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص58.
(11) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 4، ص413.
(12) الزركشي، **البرهان**، ج 2، ص255.
(13) الغرناطي الكلبي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ج 1، ص13.
(14) نجم الدين الحلي (المحقق)، **معارج الأصول**، ص55.
(15) النحاس، **معاني القرآن**، ج 2، ص432.
(16) السمعاني، **تفسير السمعاني**، ج 1، ص135، وج 4، ص306.
(17) ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج 2، ص261.
(18) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **المحصول في علم الأصول**، ج 1، ص334.
(19) البغوي، **تفسير البغوي**، ج 1، ص94.
(20) الفيض الكاشاني، **التفسير الأصفى**، ج 1، ص574.
(21) محمود الآلوسي، **تفسير الآلوسي**، ج 16، ص6.
(22) الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص255؛ جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج 2، ص97.

الأصول[1]. وادعى بعضٌ أن جميع القرآن على المجاز[2]، ومنع آخرون من وقوع المجاز في القرآن كابن القاص من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية، وحكي عن داود الظاهري، وابنه، وأبي مسلم الأصبهاني[3]، والحشوية[4]، وابن تيمية[5]، وأبي إسحاق الإسفراييني[6]، «والشنقيطي[7]. واستدل كل فريق بمجموعة من الأدلة[8] لا حاجة لذكرها إلا أن المهم التوفيق بين الرأيين، ومن هنا حاول بعض توجيه قول المانعين بأن المجاز اسم مشترك قد يراد منه ما يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له وهو ما ينزّه القرآن عنه، وربما كان مقصود من أنكر اشتمال القرآن على المجاز، وقد يراد منه اللفظ الذي تجوّز به عن موضوعه وهو ما لا ينكر في القرآن[9]. ومما يؤيد حمل كلام النافين على غير ظاهره أن محمد بن داود الأصفهاني ممن ينكر المجاز في القرآن، إلا أن هذا الكلام لا يتناسب وما عرف عنه بأنه أحد الأدباء الشعراء الفحول المجيدين في النظم والنثر[10].

---

(1) الغرناطي الكلبي، مصدر سابق، ج 1، ص13.

(2) محمد بن محمد المفيد، **التذكرة بأصول الفقه**، ص43.

(3) الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص255؛ محمود الآلوسي، مصدر سابق، ج 16، ص6؛ إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي، مصدر سابق، ص58؛ القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 11، ص26.

(4) الغزالي، **المنخول**، ص137.

(5) ابن تيمية، **دقائق التفسير**، ج 2، ص189.

(6) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 11، ص26

(7) الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 3، ص339 و ج 7، ص286.

(8) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **المحصول**، ج 10، ص334؛ ابن حزم، مصدر سابق، ج 4، ص413؛ ابن تيمية، مصدر سابق، ج 2، ص189؛ الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص255؛ السيوطي، مصدر سابق، ج 2، ص97.

(9) محمد الغزالي، **المستصفى**، ص84؛ **المنخول**، ص137.

(10) أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، ج 6، ص143.

ومهما يكن الأمر ورغم ما قيل بأن المجاز أبلغ من الحقيقة[1]، إلا أن الحقيقة مقدمة على المجاز إذا لم يوجد قرينة تدل على المجاز[2].

وإذا كان هذا هو شأن المجاز عند المسلمين فمن المناسب أن نتعرّف على تصورات أركون في هذا الصدد في النقاط التالية:

1 ـ الموقف من المجاز في القرآن:

يتناول أركون في هذا الاتجاه مجموعة من المدارس ليبيّن رأيها في المجاز القرآني وهي:

أ ـ المفسرون الكلاسيكيون: يعتقد أركون أن التفسير الكلاسيكي لا يعي القرآن كمجاز وإنما يأخذه كحقيقة[3]، وينظر إلى المجاز كمجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله، ويأخذ هذا التفسير كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي[4]، ويبقي التفسيرات التجسيمية أو التشبيهية على حرفيتها مثل آية ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[5]، و﴿عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾[6]،

---

(1) سعد الدين التفتازاني، **مختصر المعاني**، ص263.

(2) الشريف المرتضى، **الذريعة في علم الأصول**، ص14؛ القرطبي، **مصدر سابق**، ج 2، ص111؛ القطب الراوندي، **فقه القرآن**، ج 2، ص259؛ الجصاص، **أحكام القرآن**، ج 1، ص348؛ الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج 1، ص368؛ الفخر الرزاي، **التفسير الكبير**، ج 27، ص15؛ ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج 1، ص592؛ أبوالقاسم القمي، **قوانين الأصول**، ص89.

(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص195.

(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص32.

(5) سورة طه: الآية 5.

(6) سورة العلق: الآية 4.

و﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، و﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ﴾[2] [3].

ب ـ الحنابلة: يذهب أركون إلى أن المذهب الحنبلي فرض في الإسلام الرفض القاطع للتفسير المجازي في القرآن، وهذا ما اختزل الفضاء الواسع الذي فتح من قبل كلام الله إلى المستحيل التفكير فيه[4].

ج ـ التيار الباطني: لقد ولَّد التيار الباطني أدبيات ضخمة في مجال كلمات من قبيل «القلم»، و«الله الذي يرى» و«زبانية الجحيم»، الواردة في سورة العلق كما يعتقد أركون، إلا أن المشكلة في هذا التيار هو استخدامه الخطاب القرآني كوسيلة للاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية. كما يستخدم الخطاب القرآني كمصدر للإلهام بالنسبة إلى التجارب الصوفية في علاقتها مع الإلهي. فإذا جئنا لأعمال ابن عربي الهائلة، وإن كانت تمثّل مدونة مستقلة بذاتها، وتبيّن مدى إمكانيات التوسّع الاحتمالية للخطاب القرآني، ولكن هذا البعد يحتاج إلى تحليل كمجموعة نصوص ضمن منظور تداخلية نصانية واسعة للخطاب القرآني قبل ظهوره وبعد ظهوره في التاريخ الثقافي والديني[5].

د ـ الفلاسفة: يرى أركون أن الفلاسفة فسّروا الخطاب ملاءمة للمجاز والكناية، وهو فصل من فصول المستحيل التفكير فيه حيث يحصل

---

(1) سورة الأعراف: الآية 200.

(2) سورة العلق: الآيتان 14 ـ 15.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص33.

(4) المصدر نفسه، ص24.

(5) المصدر نفسه، ص33 ـ 34.

بسبب إعطاء الأولوية الوجودية والسياسية لعلم اللاهوت والتشريع[1].

وإذا كان هذا هو واقع المسلمين من منظار أركون فهو يضيف وجود فرق بين الدراسات الحديثة في أوروبا عن المجاز والدراسات القديمة والمعاصرة لدى العرب. فالمسلمون يعترفون بالمجاز كدليل على الإعجاز اللغوي أو البلاغي للقرآن إلا أنهم لا يعترفون به في واقع الأمر لأنهم لا يقولون بالمجاز بمعنى التخيّل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية[2].

هـ ـ المستشرقون: لم يبلور الاستشراق نظرية حديثة للمجاز والكناية لتطبيقها على الخطاب الديني من وجهة نظر أركون، لكنه لا يغفل عن محاولات نولدكه، وبلاشير، ووانسبرو، وماسون، وباريت[3].

2 ـ أركون والمجاز:

المجاز عند أركون يعني: التخيل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية[4].

لقد اهتم أركون بالمجاز كثيراً وكان قد خطط مشروعاً في السابق لتكريس كتاب لمسألة المجاز في القرآن لسد النقص الفظيع وغير المحتمل إطلاقاً فيما يتعلق بهذه النقطة كما يقول[5]، وانطلاقاً من هذا

---

(1) المصدر نفسه، ص34.
(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص61 ـ 62.
(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص33.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص62 (الهامش).
(5) المصدر نفسه، ص61.

الاهتمام فهو يرى أن من الخطأ النظر إلى القرآن كوثيقة تاريخية بحتة، أو ألسنية بحتة، أو قانونية، أو أخلاقية بحتة[1].

كما أن دراسة المجاز كانت قد أخذت طابع أداة أدبية لتغني الأسلوب في القرآن وتمنحه جمالية، ولكنه لم يدرس على الأساس الإبستمولوجي كمحل ووسيلة لكل التحويرات الشعرية، والدينية، والإيديولوجية التي تصيب الواقع، وهذا ما جعله يدخل في اللامفكرفيه[2]. وعليه فإن أركون يرفض الاكتفاء بعملية إحصاء كاملة للمجازات القرآنية لأن مثل هذا الأمر لا يقدّم شيئاً[3].

ومن هنا يعمل أركون على بلورة صورة المجاز في القرآن مؤكداً على أهميته حيث يرى أنه يغذّي التأمل، والخيال، والفكر، والعمل، ويغذّي الرغبة في التصعيد والتجاوز، ويثير طاقة خلّاقة وديناميكية[4]، ومبيناً أن المكانة اللغوية للمجاز ووظيفته تتوقّف هي نفسها على طراز تصوّر الواقع وعلى مفهوم اللاواقعي الذي يوازيه. وفي المقابل فإن العمل الذي يسيطر عليه التعبير المجازي يفرض طرازاً محدّداً من التصوّر ويحافظ عليه[5].

إن ما يذهب إليه أركون في هذا المجال هو أن النص الديني يحفل بالمجاز[6]، وأن القرآن كما الأناجيل ليس سوى مجازات عالية[7]، وأن

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص222.
(2) المصدر نفسه، ص98.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص200.
(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص299.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص201.
(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص195.
(7) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص299.

لغة القرآن منبجسة متفجّرة بالمجاز الرائع[1]. وكانت هذه المجازات القرآنية خلبت الأبصار وسحرت حتى المكيين المعاندين للنبي[2]. ويعتبر أن أحد القوانين الداخلية المهيمنة على أسلوب اشتغال القرآن هو تحويل ما هو واقعي وتحويره إلى رمز بواسطة العملية المجازية[3]، وهو ما يلعبه المجاز فهو يتيح هذا التغيير والتحوير للوقائع الوجودية الأكثر يومية وابتذالاً ليمنحها التسامي من أجل أسطرة وترميز مناخ الوعي الديني الجديد المراد تأسيسه وفرضه، أي خلق الرأسمال الرمزي للإسلام[4].

إلا أن الثيولوجيات ترفض مثل هذا الأمر وتأبى اعتبار الله وكل الوحي بمثابة تنظيم مجازي فسيح وواسع[5]. وإذا كان القرآن موّاجاً بالمجاز فإن ذلك يعني أنه مفتوح على كل احتمالات المعنى لأن هذه هي طبيعة التنظيم المجازي[6]، وهذ ما يولد خطوطاً أو مذاهب عدة، فالمذاهب الإسلامية نشأت نتيجة لتعدد التأويلات[7]. هذه نتيجة يستنبطها أركون من مجازية القرآن وثمة نتيجة أخرى يؤكد عليها كثيراً وهي «أن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً»[8]، ويقصد

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص177؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص195.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص195.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص200.

(4) المصدر نفسه، ص72.

(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص40.

(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص195؛ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص222.

(7) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص195.

(8) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص299.

بذلك أن ما يعتقده الناس من إمكانية تحويل التعابير المجازية إلى قانون شغّال، وفعّال، ومبادئ محدّدة، تطبّق على كل الحالات وفي كل الظروف، لا يتعدّى كونه وهماً كبيراً[1]. فالمجاز يغذّي التأمل والخيال، لكن المشكلة في البشر الذين يعيشون في المجتمع، فهم يقضون على المجاز ـ إن صح التعبير ـ لإنجاز الشريعة[2].

يبقى أن نشير إلى المنهجية التي يعتمدها أركون في الكشف عن التركيبة المجازية للقرآن، فهو يتعرض إلى ما ذكره الناقد الأدبي نور ثروب فري حيث برهن على وجود نوعين من البلاغة المجازية في الخطاب التوراتي ـ الإنجيلي، وهما نظرية علم البلاغة التقليدي والنظرية الحديثة للمجاز، وقد اقتصرت الأولى على تعريف المجاز كحلية أو زينة لغوية فقط وينتج هذا عن طريق نقل المعنى «الحرفي» ليتحوّل إلى معنى تصويري، وأما الثانية فلا تضع حداً فاصلاً بين الواقعي والمجازي وإنما تهتم بالدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في إيجاد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها[3]. وعلى أساس هذه النظرية لا وجود لعلاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء وإنما يوجد وسيط ما دائماً[4].

والذي نستوحيه من أركون هو الميل إلى النظرية الثانية، وإذا تم اعتماد مثل هذه المنهجية فإن القرآن سوف يظهر في نسيج جديد، وهذا ما يبشّر به أركون إذ يقول «آن الأوان لأن يروه في نسيجه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجّرة التي تسحر الألباب»[5].

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص89.
(4) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص171.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص284.

4 ـ 2 ـ الإعجاز:

الحديث عن الإعجاز في منظومة أركون يمكن أن يكون بحثاً مستقلاً من أبحاث علوم القرآن، ومن الممكن أن يمثّل محاولة تمهيدية لخوض الدراسة الأدبية للقرآن، وهذا ما يصرّح به إذ يرى أن الشروع بالدراسة لا يتسنّى دون الاصطدام بالإنتاج الضخم للمنظّرين المسلمين المرتبط بمسألة الإعجاز[1]. والأمر الثاني هو الذي دفعه إلى البحث عن هذا الموضوع. وقبل الدخول في سجالات أركون لا بدّ من بيان رؤية المسلمين في ذلك.

الإعجاز لغة: من عجز يعجز عجزاً وهو نقيض الحزم، والعجز: الضعف، والإعجاز: الفوت والسبق يقال: أعجز مني فلان أي فاتني[2].

الإعجاز اصطلاحاً: أن يأتي المدعي لمنصب من المناصب الإلهية بما يخرق نواميس الطبيعة كشاهد على صدق دعواه ويعجز عنه غيره[3].

لقد اهتم المسلمون بموضوع الإعجاز كثيراً وذلك لما له علاقة بالقرآن الكريم وقد ألّفوا كثيراً في هذا المجال.

ولا خلاف بينهم في إعجاز القرآن إلا أن الاختلاف في حقيقة الإعجاز وكيفيته على أقوال:

1 ـ الصرفة: أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم وكان مقدوراً لهم، لكن عاقهم أمر خارجي[4].

2 ـ الإعجاز راجع إلى التأليف الخاص به لا مطلق التأليف.

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص198.

(2) ابن منظور، مصدر سابق، ج 5، ص369 ـ 370.

(3) أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص33.

(4) الشريف المرتضى، **الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)**، ص93.

3 ـ ما فيه من الإخبار عن الغيوب المستقبلة ولم يكن ذلك من شأن العرب.

4 ـ تضمّنه قصص الأولين وسائر المتقدمين حكاية من شاهدها وحضرها.

5 ـ إخبار عن الضمائر من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل.

6 ـ التحدي في نظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه ووجه إعجازه. إن الله أحاط بكل شيء علماً وأحاط بالكلام كله علماً.

7 ـ وجه الإعجاز الفصاحة وغرابة الأسلوب والسلامة من جميع العيوب وغير ذلك مقترناً بالتحدي.

8 ـ ما فيه من النظم والتأليف والصرف، وأنه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب ومباين لأساليب خطاباتهم.

9 ـ شيء لا يمكن التعبير عنه.

10 ـ الإعجاز فيه من حيث استمرار الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها في جميعه استمراراً ليس له فترة، ولا يقدر عليه أحد من البشر بينما لا يستمر كلام العرب من حيث الفصاحة والبلاغة في جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود.

11 ـ وجه الإعجاز فيه من جهة البلاغة.

12 ـ الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال لا بكل واحد على انفراده.

13 ـ لاشتماله على تفرد الألفاظ التي يتركّب منها الكلام مع ما تضمّنه من المعاني، مع ملاءمته التي هي نظوم تأليفه[1].

وأما أركون فيعتقد أن نظرية الإعجاز لدى المسلمين أُضعفت وزُيّفت من قبل المسلّمة اللاهوتية القائلة بأن القرآن يرتفع على كل الكلام العربي دون أن يضاهى وإن كان مكتوباً بالحروف العربية[2].

ويرجع هذا التصور الإسلامي إلى التحدي الذي وُجّه مرات عديدة إلى العرب لينتجوا عبارة واحدة ذات وضوح، وبلاغة، وتماسك، وامتلاء بالمعنى، كالرسالة التي تلقّاها النبي، والتي تبرز في قول الله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[3]. كما يعتقد أركون أن منطق أرسطو وبلاغته كان لهما تأثير على مفهوم الإعجاز عند العديد من المؤلفين العرب. وبما أن نظرية الأدب أو علم الأدب قد أثبتت عدم صحة البلاغة الأرسطية[4]، فيمكن القول بأن نظرية الإعجاز الإسلامية لن تحالفها الصحة. إن أركون وكما ذكرنا يتعرض إلى الإعجاز انطلاقاً من المقاربة الأدبية التي يسعى إلى القيام بها فيما يرتبط بالقرآن، إلا أنه يصبّ جهوده في بحث الإعجاز على دراسة الباقلاني (328 هـ ـ 402 هـ) «إعجاز القرآن»، فيقدّم تلخيصاً لرؤى الباقلاني ويحاول استنتاج ما يرنو إليه. فما يؤكد عليه الباقلاني من ضرورة مجموعة علوم من أجل فهم كلام القرآن، كصناعة العربية،

---

(1) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج2، ص93 ـ 106.

(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص100.

(3) سورة النساء: الآية 82.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص198.

والوقوف على محاسن الكلام، ومتصرفاته، ومذاهبه، ومعرفة جملة من طرق المتكلمين، والنظر في شيء من أصول الدين[1]، يستنتج منه أركون «أن البحوث المتركّزة حول موضوع الإعجاز قد استعانت بعلوم متعددة»[2]، وكان لهذه الاستعانة آثار إيجابية أدت إلى تنوع خصب في وجهات النظر، وآثار سلبية كان مؤداها ضعفاً في النظرية المنجزة، وذلك للخلط بين والمستوى اللغوي والمستوى الثيولوجي، والمستوى البسيكولوجي، والمستوى التاريخي[3]، ولسنا ندري ما إذا كان أركون يهدف إلى شيء أعمق من ذلك ألا وهو تثبيت أن الانفتاح على العلوم الأخرى لبيان الإعجاز أمر طبيعي، وإن كان له آثار سلبية.

ثم يشير أركون إلى منظورين يمكن دراسة الأدبيات المتعلّقة بالإعجاز من خلالهما وهما:

1 ـ منظور يدرس فيه القرآن كفضاء تسقط فيه العقائد، والهلوسات، والإمكانيات، التي حلم بها الوعي الإسلامي والذي خضع خلال تاريخه للضغوط البسيكولوجية ـ الثقافية المختلفة. والخطاب القرآني من خلال هذا الإنتاج يكشف أو يبرهن ما لديه من القدرة على التوسع والإثارة ضمن نظام الخيال.

2 ـ منظور يعتبره أركون أكثر أهمية من حيث ارتباطه بالبحث هنا وهو الموقف الذي يتجلّى في الرسائل المخصصة للإعجاز.

إن الوعي اللغوي العربي ورغم خضوعه إلى الحاجة الدينية من أجل

---

(1) محمد بن الطيب الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص7.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص198.
(3) المصدر نفسه، ص198 ـ 199.

أن يبرهن على الصفة الإعجازية للقرآن، إلا أنه لاحظ بصورة جيدة إما من خلال الحدس أو بواسطة التحليلات البلاغية نقضاً للعادة في التركيب اللغوي للخطاب القرآني أي النظم. ومن هذه النقطة يتناول أركون الصفات الثلاث التي يستدل بها الباقلاني على إعجاز القرآن[1]، وهي ما يعبر عنها الباقلاني بالأوجه الثلاثة من الإعجاز والتي ينسبها إلى الأصحاب وغيرهم وهي:

1 ـ إنه يتضمن الإخبار عن الغيوب[2].

2 ـ إنه كان معلوماً من حال النبي (ص) أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ[3].

3 ـ إنه بديع النظم[4].

ويرى أركون أن الصفة الثالثة هي وحدها ذات علاقة باللغة وقد كرّس لها الباقلاني صفحات عديدة، ليتعرض إليها بإسهاب وتفصيل مبيناً ما يشتمل عليه بديع نظم القرآن المتضمن للإعجاز والتي نقلها أركون وهي:

1 ـ ما يرجع إلى الجملة: فنظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم[5]. ويعتقد أركون أن بالإمكان العثور

---

(1) المصدر نفسه، ص199.
(2) محمد بن الطيّب الباقلاني، مصدر سابق، ص33.
(3) المصدر نفسه، ص34.
(4) المصدر نفسه، ص35.
(5) المصدر نفسه.

تحت هذا العنوان على عناصر لدراسة ما دعاه هنري مشونيك الكلام المنشور على هيئة الجملة أي «تسلسل النص كإيقاع ووزن بصفتهما شكلاً ومعنى يتجاوزان وحدة الجملة»[1].

2 ـ التناسب في البلاغة والتشابه في البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر، ويقصد الباقلاني أن البعد البلاغي في القران قائم رغم طول السور، بينما ما ينسب إلى حكماء العرب كلمات معدودة وألفاظ قليلة وإلى شعرائهم قصائد محصورة لا تخلو من اختلال.

3 ـ إن اختلاف الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر القصص، والمواعظ، والاحتجاج، والحكم، والأحكام، والأعذار، والأنذار، وغيرها، لم تؤدِّ إلى حدوث تفاوت في عجيب نظمه وبديع تأليفه بينما نجد الشاعر يبرز في موضوع دون آخر[2].

4 ـ عدم حدوث تفاوت فيه في الفصل، والوصل، والعلو، والنزول، والتقريب، والتبعيد، خلافاً لما يرى في كثير من أشعار الشعراء.

5 ـ إن نظمه ذات موقع في البلاغة يخرجه عادة عن كلام الجن والإنس[3].

6 ـ وجود ما ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه الموجودة في كلام العرب وفي القرآن.

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص199.
(2) محمد الطيب الباقلاني، مصدر سابق، ص36.
(3) المصدر نفسه، ص38.

7 ـ اختياره كلمات لمعان مبتكرة ما هو أكثر صعوبة من اختيار ألفاظ لمعانٍ متداولة.

8 ـ إن الاستشهاد به ضمن شعر أو نثر لا يحول دون التوصل إلى تمييزه عن غيره، ما يدل على رونقه[1].

9 ـ إن حروف العربية تسعة وعشرون حرفاً استخدم القرآن منها أربعة وعشرين حرفاً في ثمان وعشرين سورة ليدلّ بذلك على أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظّمون بها كلامهم[2].

10 ـ إنه سهل سبيله فليس بالوحشي المستكره أو الغريب المستنكر، وهو خارج عن الصنعة المتكلّفة[3].

هذا ما يذكره الباقلاني من وجوه لبيان إعجاز القرآن إلا أن أركون يورد عليها إشكالات وهي:

1 ـ إن هذه الوجوه تتضمن نعوتاً ذات هدف تبجيلي.

2 ـ وجود تعداد كثير من التكرار والتحديدات التي لا تفيد.

3 ـ وجود النواقص الخطيرة والفرضيات الخاصة بالبلاغة الأرسيطة وذلك من قبيل المتعارضات: شكل ـ مضمون، معنى حرفي ـ معنى مجازي، مفهوم زخرفي للمجاز بأنواعه، عدم التمييز بين التزامن ـ والتطورية اللغوية.

---

(1) المصدر نفسه، ص42.

(2) المصدر نفسه، ص44.

(3) المصدر نفسه، ص46.

ويعتبر أن ما يزيد من خطورة عدم التمييز فيما يخص القرآن تلك العقيدة القائلة إنه كلام غير مخلوق[1].

4 ـ 3 ـ المكي والمدني:

من مباحث علوم القرآن البحث في المكي والمدني ويقع البحث عادة في أمور:

الأول: ما هو المقصود من المكي والمدني؟

اختلف المفسرون في تحديد المراد من المكي والمدني على أقوال:

القول الأول: التميز على أساس المكان، فما نزل في مكة فهو مكي، وما نزل في المدينة فهو مدني[2].

القول الثاني: التميز على أساس المخاطبين، فما كان لعامة الناس مثل ما جاء فيه «يا أيها الناس»، فهو مكي، وما كان الخطاب فيه «يا أيها الذين آمنوا» فهو مدني[3].

القول الثالث: التميز على أساس الزمن، فما نزل قبل الهجرة فهو مكي، وما نزل بعد الهجرة فهو مدني[4].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص200.

(2) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 1، ص187؛ جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج 1، ص24؛ محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، ص73 (بحث كتبه الشهيد السيد محمد باقر الصدر)؛ محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ص131.

(3) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 1، ص187؛ جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج 1، ص24؛ أبو عمر الداني، **البيان في آي القرآن**، ص132؛ محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، ص73 (بحث كتبه الشهيد السيد محمد باقر الصدر)؛ محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ص131 ـ 132.

(4) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 1، ص187؛ جلال الدين السيوطي مصدر سابق، ج 1، ص24؛ محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، ص73 (بحث كتبه السيد محمد باقر الصدر)؛ محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ص131 ـ 132.

الثاني: كيف يمكن تشخيص المكي عن المدني؟

ذكر بعضٌ طريقين:

الطريق الأول: دراسة مضمون الآيات القرآنية فما يتناول الجهاد، والنفاق، والحكم، وأحكام الأسرة، فهو مدني، بخلاف ما يتناول الوحي والبعث، والتوحيد، فهو يتناسب والمرحلة المكية[1]. ويظهر: أن هذا هو ما يقصده العلامة الطباطبائي بقوله «الطريقة الوحيدة لمعرفة المكي والمدني هي التدبر في الآيات والنظر في مدى موافقتها لما جرى قبل الهجرة أو بعدها، ويذكر سورة الإنسان، والعاديات، والمطففين، على أنها وإن وردت ضمن السور المكية لكن مضامينها تشهد بأنها مدنية[2].

2 ـ مراجعة النصوص الواردة في نزول القرآن والتي تحدد مكان أو زمان ورود السورة أو الآية[3].

الثالث: ما هي فائدة معرفة المكي والمدني؟

ذكروا أن معرفة المكي والمدني تساعد في معرفة الناسخ والمنسوخ[4]، هذا هو موقف العلماء المسلمين ورؤيتهم بالنسبة إلى المكي والمدني فماذا يرى أركون في هذا الموضوع؟

لم يتعرض أركون لهذه المسألة بالتفصيل ولم يترك سوى إشارات

---

(1) أبو عمر الداني، **البيان في عد آي القرآن**، ص132؛ محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ص133.

(2) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص132.

(3) الداني، أبو عمر، مصدر سابق، ص132؛ محمد باقر الحكيم، تفسير سورة الحمد، ص133.

(4) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 1، ص187.

يمكنها أن تكشف عن تصوراته. فهو يرى في السور المكية نوع تعبير عن المرحلة النبوية يختلف عن السور المدنية ويعني بذلك الخطاب الذي تتسم به سور كل مرحلة[1]، لكنّه لا يرتضي القول بأن «كل سورة ترتبط بوحدة نصية يمكن وصفها بالمكية أو بالمدينة» فالحقيقة أكثر تعقيداً مما يذكر بكثير. ومن هنا لا بدّ من التفحص الذي يعتمد معايير شكلية من نظم، وبنية نحوية، ومفردات، وموضوعاتية، وتاريخية، لكشف وحدات نصية أخرى داخل السورة المركبة[2].

4 ـ 4 ـ أسباب النزول:

من العلوم التي اهتم بها المسلمون علم أسباب النزول، ويُقصد بذلك أمور وقعت في عصر الوحي واقتضت نزول الوحي بشأنها[3]. إن آيات القرآن تنقسم إلى قسمين:

1 ـ آياتٌ الهدف من نزولها الهداية، والتربية، والتنوير، دون وقوع سبب معين في فترة الوحي أدى إلى نزولها، وذلك مثل ما ورد حول قيام الساعة ومشاهد القيامة.

2 ـ آياتٌ كان لنزولها سبب مثير حدث في عصر الوحي تطلّب نزول القرآن فيه[4].

وهذا القسم الأخير مما يدخل في بحث أسباب النزول.

وقد اهتم فيه جماعة من محدثي الصحابة والتابعين فنقلت عنهم

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص167.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص265.
(3) محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، ص37 (بحث كتبه الشهيد السيد محمد باقر الصدر).
(4) المصدر نفسه، ص36.

أحاديث كثيرة في هذا الاتجاه بلغت من طرق أهل السُّنة آلاف عدة ومن الشيعة مئات[1].

وذكر لهذا العلم فوائد يمكن التعرض إلى بعضها:

منها: بيان وجه الحكمة الباعثة إلى تشريع الحكم.

ومنها: تخصيص الحكم بسبب النزول عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

ومنها: الوقوف على المعنى[2]، فهي تشكّل قرينة لفهم القرآن[3].

وقد أشكل بعضٌ على اعتماد أسباب النزول بشكل مطلق بما يلي:

1 ـ إن كل أحاديث أسباب النزول ليست مسندة وصحيحة بل فيها المرسل الضعيف، ومن هنا فهي مثار الشك للأسباب التالية:

أ ـ إن سياق كثير منها دالٌّ على عدم نقل الراوي السبب من خلال المشافهة، والتحمل، والحفظ، وإنما ينقل القصة ويحمل الآيات عليها حملاً ويربطها بها ربطاً[4]، ما يؤدي إلى تجزئة آية واحدة أو آيات ذات سياق واحد ونسبة كل جزء إلى تنزيل واحد مستقل حتى إذا أوجب اختلال نظم الآيات وبطلان سياقها[5].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص123 ـ 124.

(2) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 1، ص22؛ جلال الدين السيوطي، **لباب النقول**، ص13.

(3) محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ص21.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص124؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص74.

(5) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص125.

ب ـ إن منع السلطة من نقل الحديث أدى إلى نقل هذه الأحاديث بالمعنى[1].

2 ـ إن المذاهب لعبت دوراً في روايات أسباب النزول فقد تسوقها إلى ما يوجّه به مذاهبها.

3 ـ الأجواء السياسية والبيئات الحاكمة في كل زمان كان لها الأثر القوي في إخفاء الحقائق أو إبهامها فيما يرتبط بأسباب النزول[2].

ومن هنا حذّر الزركشي من الضعيف والموضوع من أحاديث أسباب النزول، وذهب ابن حنبل إلى أنها من الأصول التي لا أصل لها أي ليس لها أسانيد صحاح متصلة، وقال السيوطي إنّ ما صح منها قليل جداً بل أصل المرفوع منها في غاية القلة[3].

وهذا ما جعل بعضاً لا يعتمد سبب النزول إلا إذا كان متواتراً أو قطعي الصدور، وفي غير ذلك لا بدّ من عرضه على القرآن فما وافقه عمل به. وبذلك تسقط أكثر أحاديث أسباب النزول عن الاعتبار، بل ذهب إلى أبعد مما ذكر حيث رأى عدم وجود حاجة أبداً إلى أسباب النزول لما يتمتع به القرآن من أهداف عالية وهي المعارف العالمية الدائمة[4]. ويعتقد البعض أن كثيراً ما يستفاد وجه نزول الآيات وسبب

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص125.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص74.

(3) السيوطي، جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 2، ص473. ويقصد من المرفوع: ما أضيف إلى رسول الله (ص) خاصة (عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح)، **مقدمة ابن الصلاح**، ص41.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص126.

هبوطها من القرائن الموجودة فيها[1]، وهذا يعني عدم الحاجة إلى أحاديث أسباب النزول.

هذا ما عليه المفكرون المسلمون من تصور حول أسباب النزول وأما أركون فيتعرّض لهذا الموضوع في أكثر من موضع وكتاب، مشيراً إلى أن علم أسباب النزول هو علم ينقل الأسباب المباشرة المؤدية إلى نزول الوحي أو المرافقة له، ويقصد بذلك وحي كل آية[2]. وهذا التوضيح أو التعريف ينطلق من الرؤية الإسلامية ويعتبر أسباب النزول أسباباً خارجية أو نوعاً من القصة الصغيرة المرافقة لكل آية[3]. ثم ينسب هذا العلم إلى المسلمين وأنهم أنشأوه[4]، محاولاً إثارة مجموعة من الإشكالات حوله، والتي يمكن أن نلخصها بما يلي:

1 ـ عدم شمول أسباب النزول لجميع الظروف المرتبطة بالوضعية العامة للخطاب، بل هي بعيدة جداً عن ذلك[5].

2 ـ إن ما يدعى أسباب نزول يعود كثيراً إلى قصص جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام وهما كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهي تعكس فيما يرتبط بقصص الأنبياء المخيال الديني الذي ساد طوال القرون الهجرية الثلاثة الأولى الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى[6].

3 ـ إنها مضلّلة وخادعة لانتمائها إلى السياقات الجديدة التي بلورت

(1) مصطفى الخميني، **تفسير القرآن**، ج 5، ص35.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص91.
(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص115.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه، ص30.

لتلبية حاجات الذاكرة الجماعية لكل فرقة إسلامية، فكل فرقة تعمل لعرض نفسها كفرقة مهديّة صحيحة وقويمة[1].

4 ـ إنها تتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطّعة وآنية ظرفية لم تتكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات[2].

5 ـ إنها لا تتعدّى كونها حجة أو ذريعة لإطلاق حكم أو أمر، أو تثبيت معيار معين، أو تحريم شيء محدد، يحاول الفقهاء المؤسسون للمدارس استعادتها والاستفادة منها لإنجاز القانون الديني[3] فهي ليست إلا ذريعة أو تعلّة[4].

إن تحديد طبيعة السياق الذي تندرج فيه الآية أمر ضروري من وجهة نظر أركون، وهذا ما دفع الفقهاء الثيولوجيين إلى الاهتمام بأسباب النزول سابقاً، إلا أنه أهمل باعتقاد أن ما كان لازماً قد أنجز بشكل جيد من قبل مؤسسي المدارس والمذاهب، لكن أركون يرى ضرورة استعادة الآيات التشريعية أو المعيارية ضمن إطار ثيولوجيا حديثة للوحي[5]. ومن الطبيعي أن الثيولوجيا الحديثة التي يذكرها أركون تمثّل رؤية بأدوات العلوم الإنسانية، وهذا يعني إعادة قراءة القرآن وفق طريقة تختلف عن السابق لا سيما في إطار التشريع والمعايير.

4 ـ 5 ـ القرآن وترتيب النزول:

خاض المسلمون منذ عهد الصحابة البحث في ترتيب النزول،

---

(1) المصدر نفسه، ص37.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص91.
(3) المصدر نفسه.
(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص115.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص55.

وكتجلّ لذلك جاء ترتيب مصاحف الصحابة؛ فقد رُتب مصحف الإمام علي وفق مدار الزمن، فالسور المكية وضعت أولاً وأعقبتها السور المدنية، فيما رتّبه آخرون على أساس طول السورة وقصرها، فقد قدّمت السور الطوال على القصار[1]. ولم يكن الكلام مقتصراً على السور بل تعدّاه إلى الآيات، فقد اختلفوا في توقيفية الترتيب أو عدمها[2]. ورغم أن المصحف المتداول اليوم لم يعتمد الترتيب الزمني إذ نرى سورة البقرة المدنية تقع في أوائل سور القرآن وبالتحديد بعد سورة الفاتحة، إلا أنه يوجد من المسلمين من أشار إلى ذلك قديماً وحديثاً، وخير شاهد على ذلك ما كُتب في أول كل سورة وهل إنها مكية أو مدينة. كما تعرّض بعضٌ إلى ذكر موقع السورة حسب الترتيب الزمني والذي يخالف الترتيب الموجود، فقد قيل بأن سورة يونس قبل سورة هود في ترتيب النزول[3]، كما إنه يوجد ترتيب لابن عباس يختلف عن الترتيب المتعارف[4]. وقد نادى السيد جمال الدين (المتوفى سنة 1898م) بضرورة ترتيب الآيات وفق نزولها وإن قوبل بالرفض من قبل أبي الهدى الصيادي (المتوفى سنة 1328هـ ـ 1909م) معتبراً ذلك كفراً والرضا به كفراً أيضاً[5]. وفسّر محمد عزة دروزة القرآن في تفسيره «التفسير الحديث» وفقاً لنزول السور تاريخياً مراعياً أطوار التنزيل ومراحله[6].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص126؛ محمد هادي معرفة، **التمهيد في علوم القرآن**، ج 1، ص286.

(2) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج1، ص257؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص128 ـ 129.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 10، ص163.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص129.

(5) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص100.

(6) المصدر نفسه، ص139.

وهذا يعني أن النقاش في الترتيب كان ولا يزال قائماً لدى المسلمين. ومن هنا نستكشف واقع المسلمين في هذه القضية. وبما أننا نتحدث عن أركون فينبغي التعرّف على رأيه في المسألة من خلال النقاط التالية:

1 ـ يعتقد أركون أن القرآن لم يرتب وفق الترتيب الزمني، وما يدل على ذلك سورة البقرة وهي السورة الثانية بحسب الترتيب الوارد في القرآن وليس بحسب الترتيب التاريخي[1]، كما أن السورة التاسعة أي سورة التوبة هي إحدى أواخر السور زمنياً[2]، أي من المناسب أن تحتل رقم 115[3]؟! وتقع سورة الحجرات في المرتبة رقم 49 في القرآن بينما ينبغي أن تحتل المرتبة رقم 114[4]، وهكذا الحال بالنسبة لآيات السورة الواحدة فسورة الكهف قد أدخل فيها آيات ليس منها[5]. وليس الأمر يقتصر على عدم ترتيب السور والآيات في المصحف وفقاً لمعيار زمني، بل لم يرتّب على أساس معيار عقلاني أو شكلي[6]، فـ«القرآن نصوص متبعثرة متجزئة مقطوعة عن سياقها الأصلي» وإن جمعت بين دفتي المصحف أو النص الرسمي المغلق الناجز[7]، إذن ليس في القرآن وحدات نصية منسجمة إلا نادراً وإنما حدث التشكّل في الغالب:

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص149 ـ 147.
(2) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص89.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص147. وهذا من العجيب فالقرآن 114 سورة فقط.
(4) المصدر نفسه، ص136.
(5) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص147.
(6) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص66.
(7) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص149.

أ ـ من نوع من التجاور بين الآيات المختلفة قليلاً أو كثيراً في تواريخها.

ب ـ أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة.

ج ـ أو من حيث مضامينها أو صياغتها التعبيرية.

نعم هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في سورة طويلة كالبقرة[1].

فالنص القرآني يتسم بـ«لا تراتبية» تدهش العقول، ولكنها تخفي ترتيباً سيميائياً عميقاً[2].

2 ـ إن عدم معرفة الترتيب الزمني للآيات القرآنية بصورة دقيقة يؤدي إلى حدوث أضرار فقد أدى إلى ضياع تتبع تطور معنى كلمات في القرآن.

ويمكن أن يضرب لذلك على سبيل المثال مفهوم «الكفار» و«المؤمنون»[3] وسيتضح المقصود في النقاط اللاحقة.

3 ـ إن المنهج الذي يمكن اعتماده لفهم الترتيب الزمني إنما هو القراءة الفيلولوجية والدراسات الكرونولوجية فقد كان من أحد هموم الفيلولوجية أمران:

الأول: التسلسل الزمني للسور والآيات.

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص146 ـ 147.
(2) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص66.
(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص99.

الثاني: ترتيب وتنظيم مجموع عبارات ونصوص الوحي[1].

ويأتي في رأس قائمة الفحص النقدي لتاريخ النص القرآني من منظار أركون، المستشرق الألماني نولدكه في كتابه Geschte des qoeano [2] والذي طبع لأول مرة عام 1860م، وأعقبه شوالي، وبيرجستراسر برتزل، ثم جاءت محاولة ريجيس بلاشير[3]، إلا أنها محاولة ناقصة جداً حسب تقييم أركون، ومن الممكن تجاوز ما خطاه بلاشير وإن كان توجد مشكلة ضياع المخطوطات والمؤلفات[4].

وتبقى أعمال نولدكه تمثّل النظارة التي يحاول أركون أن يطل من خلالها على القرآن.

ويسعى أركون إلى تقديم نماذج من الدراسات الكرونولوجية وهي:

1 ـ ما قام به المستشرق الإنجليزي ر. روبنسون والذي تفحص ثلاث ترتيبات لسور القرآن:

الترتيب الأول: الخاص بالنسخة المصرية الرسمية لعام 1925.

الترتيب الثاني: معتمد من قبل المستشرقين الألمانيين نولدكه وشالي.

والثالث: معتمد من قبل المستشرق ر. بيل. ويذكر أركون ما قام به روبنسون بالنسبة إلى:

1 ـ (الحور العين): حيث تكررت الكلمة 12 مرة في القرآن، والآيات

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص265.

(2) ترجم إلى العربية تحت عنوان «**تاريخ القرآن**».

(3) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص61 ـ 62.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص265.

التي تتحدث عنهن بعضها تتناول الصفات مثل كواعب أتراباً، وبعضها تتحدث عن أزواج مطهرة، واكتشف أن النسخة المصرية لا تقدّم شيئاً في معالجة هذا الموضع على مدار القرآن كله.

إلا أنه وفقاً لنسخة نولدكه ـ شالي ـ ور. بيل يمكن اكتشاف أن الوصف الأول يرد فقط في السور المكية، وأما الوصف الثاني (أزواج مطهرة) يرد في السور المدنية.

2 ـ كلمتي (الله) و(الرحمن): إن كلمة الرب ترد في السور الأولى أو المبكرة جداً فقط، وأما الرحمن والله فيتناوبان في المرحلة المكية الثانية ثم تفرض كلمة الله نفسها تدريجياً حتى تحذف كل ما عداها بصفتها المصدر الوحيد للاعتقاد والطاعة[1].

إن العمل بالتسلسل الزمني (أو الكرونولوجي) للآيات القرآنية يمكّننا من التعرّف بشكل تاريخي يتسم بالدقة على المجادلة التي تكررت ضد المعارضين العديدين وعلى المواقع الاجتماعية والسياسية للفئات الاجتماعية القائمة في الساحة[2]، ولو تحقق العمل بذلك لنتج عنه «استخدام لاهوتي أقل تبسيطية وأكثر تاريخية»[3].

ورغم هذه الثمار يعتقد أركون أن المسلمين يعارضون حتى إمكانية اعتماد التسلسل الكرونولوجي وتطبيقه على القرآن[4].

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص136 ـ 137.
(2) المصدر نفسه، ص137.
(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص99.
(4) المصدر نفسه، ص39.

الفصل الرابع

محمد أركون والقراءات القرآنية

1 ـ المسلمون والتفسير:

اهتم المسلمون منذ العصور الإسلامية الأولى بالقرآن، وبذلوا جهوداً في هذا السبيل.

تعرضت هذه المحاولات لدراسة أركون، ونقده، وتقديم قراءة أخرى للقرآن تختلف في كثير من ملامحها عما تركه السلف.

ومن هنا لا بدّ أن نعرض القضايا بشيء من التفصيل وذلك باعتماد رؤية أركون عموماً ومن خلال النقاط التالية:

1 ـ 1 ـ القرآن والتفسير:

التفسير لغة: من فسر: الفسر: التفسير وهو بيان وتفصيل للكتاب، وفسره يفسره فسراً، وفسره تفسيراً[1] فالفسر البيان[2].

---

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، مصدر سابق، ج 7، ص24.

(2) الجوهري، مصدر سابق، ج 2، ص781؛ ابن منظور، مصدر سابق، ج 5، ص55؛ ابن فارس، مصدر سابق، ج 4، ص504.

التفسير اصطلاحاً: علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيِّه محمد (ص) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه[1].

وقيل: علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل حالة التركيب[2]. لقد اتخذ التفسير مساحة كبيرة من عطاء العلماء طوال التاريخ وتركوا مئات التفاسير المختلفة من حيث الحجم والتخصص. ويمثل التفسير أحد جوانب أو اعتبارات القرآن المتعددة، وهو بهذا الوصف موضوع لعلم التفسير[3].

ولم يكن التفسير أمراً يتسنى لكل واحد من الناس، فثمة شروط لا بدّ أن تتوفر في المفسر وأهمها الخلفية العلمية وتشمل:

1 ـ علوم اللغة العربية: أي علم النحو والصرف والمعاني والبديع والبيان واللغة.

2 ـ علوم القرآن: ويراد منها معرفة أسباب النزول، المحكم والمتشابه، الناسخ والمنسوخ، المطلق والمقيد، الخاص والعام، المكي والمدني، علم القراءات.

3 ـ علوم الشريعة: وهي علم الأصول، والفقه، والرجال، والدراية[4]، ويمكن عرضها بترتيب آخر وهو:

1 ـ معرفة الألفاظ: علم اللغة.

---

(1) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 1، ص13.
(2) أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، ج 1، ص121.
(3) محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، ص20.
(4) محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ص55 ـ 60.

2 ـ مناسبة بعض الألفاظ إلى بعض: علم الاشتقاق.

3 ـ معرفة أحكام ما يعرض الألفاظ من الأبنية والتصاريف والإعراب أي النحو.

4 ـ ما يتعلق بذات التنزيل: معرفة القراءات.

5 ـ ما يتعلق بالأسباب التي نزلت عندها الآيات، وشرح الأقاصيص التي تنطوي عليها السور: علم الآثار والأخبار.

6 ـ ذكر السنن المنقولة عن النبي (ص) وعمَّن شهد الوحي: علم السنن.

7 ـ معرفة الناسخ المنسوخ، والعموم والخصوص والإجماع والاختلاف والمجمل والمفسَّر، والقياسات الشرعية و...: علم أصول الفقه.

8 ـ أحكام الدين وآدابه: علم الفقه والزهد.

9 ـ معرفة الأدلة العقلية، والبراهين الحقيقية، وعلم الكلام.

10 ـ علم الموهبة[1].

لقد كانت هذه العلوم المذكورة الآلية التي استخدمها المفسرون في الوصول إلى فهم النص فهل يرتضي أركون هذا اللون من التفسير وآلياته أو أنه يعتقد بمناهج أخرى؟

1 ـ 2 ـ مشاكل التفسير الكلاسيكي:

يتناول أركون مجموعة من مشاكل التفسير الكلاسيكي وذلك من قبيل:

---

(1) محمد هادي معرفة، **التمهيد في علوم القرآن**، ج 9، ص50 ـ 51.

1 ـ تحميل ما ليس من القرآن على القرآن:

يعتبر أركون عملية التحميل والزيادة المعنوية على القرآن من مشاكل التفسير الكلاسيكي، فالمفسرون الذين تأثروا بالفكر الإغريقي قد فرضوا ذلك على القرآن، وهو ما يطلق عليه ظلال المعاني (أو المعاني الحافة والمحيطة)[1]، ومثل هذا الإسقاط على القرآن خطأ. وقد ظهر مثل هذا التوجه في البصرة وبغداد[2] ورفض أركون هذا ذكَّرنا برفض إسبينوزا إخضاع النص إلى شيءٍ غيره كفلسفة أفلاطون أو أرسطو[3].

ويعتقد أركون أن الأدبيات التي حصلت في الأزمنة التالية للقرآن واقعة تحت تأثير إيحاءات ودلالات ثقافية مختلفة عما في القرآن[4].

2 ـ ممارسة التفاسير دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكيسة[5].

ويعني بذلك أنها تفرض نوع قراءة على القرآن لا يمكن تجاوزها وتكسب طابع القداسة واللاتاريخية. ومن هنا يرى أركون أن راهنية النص القرآني (أي صلاحيته لكل زمان ومكان) لا يمكن أن تتحقق إلا بفك الحجر المعرفي عن النص القرآني، وإنهاء عزلته التي فرضتها عليه النصوص الثانية[6] أي التفاسير.

3 ـ سيطرة الدائرة التفسيرية على وضع النص ووضع القارئ في

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص197.
(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص284.
(3) حسن حنفي، في مقدّمته على كتاب: **إسبينوزا**، مصدر سابق، ص44.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص240.
(5) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص65.
(6) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص126.

تفاعلهما، ما يمنع القارئ من تحديد مكانه خارج فهمه الخاص للنص، وهذا ما يجعل كل إحالة إلى الحقيقة اعتباطية[1].

4 ـ اتخاذ موقف ثابت ومستمر يتمثل في نفي الأسطورة وعدم الاعتراف بها في الوقت الذي يولد حكايات أسطورية وأسطورية تاريخية[2].

5 ـ خضوع هذا التفسير إلى المسلَّمات اللاهوتية الاستبعادية والقروسطية التي تزعم امتلاك الحقيقة المحصورة بالإسلام[3].

6 ـ استبعاد إمكانية قراءة القرآن كعمل كلي واحد[4]. وهذا ما جعل أركون يرفض عملية التجزئة للقرآن والتي تُنتزع فيها الآيات التشريعية، والأخلاقية، والتاريخية، وغيرها، من نواتها التبشيرية الشعائرية[5].

7 ـ عدم الاهتمام بخروج المقطع المستشهد به من سياقه اللغوي أو الحالة التي نطق فيها لأول مرة[6].

8 ـ عدم التخلص من السذاجة التي يبدأ فيها كل تفسير بالعبارة التالية: يقول الله[7].

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص184.

(2) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص90.

(3) المصدر نفسه، ص113.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص201.

(5) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 135.

(6) المصدر نفسه، ص261.

(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص90.

9 ـ مشروطية المفسرين بظروف ثقافية، وسياسية، واجتماعية، محددة تماماً، وقد خدموا في الأغلب السلطات المهيمنة[1].

10 ـ تعويض المفسرين الكلاسيكيين بتجربتهم الدينية ما فقدوه من عدم كفاية تفسيرهم[2].

11 ـ عدم وجود تاريخ شامل للتفسير القرآني يجمع بين الاهتمامين التاليين:

1 ـ تحديد الولادة التاريخية، والتوالد، والتنوع لأدب وافر، مع التريث بخاصة عند البدايات.

2 ـ دراسة شروط ممارسة العقل الإسلامي في كل تفسير قديم أو معاصر[3] وهذا ما يجعل أركون يدعو إلى دراسة شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه في كل تفسير قديم أو معاصر[4].

12 ـ جهل التفسير الكلاسيكي ألسنية النص الحديثة ونظرية القراءة[5].

13 ـ سجن المفسرين الكلاسيكيين القرآن في قوالب جامدة[6]، ويقصد من ذلك ما ذكرناه من علوم أو قواعد تلعب دوراً في التفسير أشرنا إليها في أول البحث.

---

(1) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص93.

(2) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص70.

(3) المصدر نفسه، ص69.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص89.

(5) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص70.

(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص284.

1 ـ 3 ـ مدارس التفسير والمفسرين:

يتناول أركون في أكثر من كتاب بعض المدارس التفسيرية والمفسرين ويمكن أن نلخّص ما ذكره كالتالي:

أ ـ المدارس التفسيرية:

1 ـ التفسير الظاهري الحرفي: وهو تفسير يحرّم المجاز ويدمج بعض المعارف الأسطورية تحت اسم ذات مصداقية هو التاريخ[1]. ويفسر القرآن على أساس مفردات لغة التوصيل المباشر التي تؤسس «المعنى الصحيح» و«المعنى المشترك» والتي تؤسّس عليه، كما يقدِّم القاعدة المعنوية (السيمانتية) والمصطلحية للأحكام والصيغ القضائية المستخدمة من قبل السلطة السياسة[2].

2 ـ الخط الذي يفصل الآيات التشريعية عن سياقها بشكل اعتباطي لتشكيل كتب الفقه[3]. ويظهر أنه يقصد من ذلك آيات الأحكام التي يعتمدها الفقهاء في فتاواهم الفقهية.

3 ـ الخط الذي يحبذ الترميز الحر «للخيال الخلاّق» على طريقة ابن عربي[4]. لقد ترك ابن عربي تفسيراً يعبّر عن اتجاهه الصوفي، يعتقد بعضٌ أنه قد ضاع سوى النزر اليسير منه[5].

4 ـ الخط الذي يميل إلى أحلام اليقظة المغامرة للتأويل

---

(1) محمد أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص163.
(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص21.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص163.
(4) المصدر نفسه.
(5) محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص986.

الباطني[1]. إن أركون يفصل هنا بين الخط المتمثّل بابن عربي والخط الباطني، لكنه يعتبرهما واحداً في كتب أخرى حيث يدخلهما تحت عنوان التيار الباطني، ويحاول الإشادة بما قدمه إذ ولّد أدبيات ضخمة عن كلمات مثل «القلم»، و«الله الذي يرى»، و«زبانية الجحيم»، إلا أنه يضع علائم الاستفهام على هذا التيار فيما يرتبط بالأمور المذكورة، إذ إن أقصى ما يقوم به هو أنه يرينا «كيف أن الخطاب القرآني كان قد استُخدم ولا يزال يُستخدم كوسيلة أو كتعلّة من أجل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية»، هذا بالإضافة لاستخدامه كمصدر للإلهام بالنسبة إلى التجارب الصوفية في علاقتها مع الإلهي. ويأتي على ذكر أعمال ابن عربي فيصفها بالهائلة معتبراً إياها تمثل مدونة مستقلة بذاتها، وأنها توضح إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني مثلما تلقاه خيال ابن عربي الخلاق، إلا أن هذا البعد نفسه بحاجة إلى تحليل باعتباره مجموعة من النصوص ضمن منظور تداخلية نصانية واسعة للخطاب القرآني قبل ظهوره وعقب ظهوره في التاريخ الثقافي والديني[2].

وإذا كان أركون يسجّل ملاحظاته على هذه التيارات التفسيرية إذ إنها أولاً داخلة في الفضاء المعرفي المشترك للفكر القروسطي، والذي هيمن على الواقع دون أن يتزعزع إلا بمجيء الحداثة إلى أوروبا[3]. وثانياً

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص163.

(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص33 ـ 34.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص163.

تربطها رابطة مشتركة لدى كل المسلمين تجاه ظاهرة الوحي، وهذه الرابطة هي التي يستهدفها أركون ويحاول فهمها[1].

ومن الملاحظات التي يبديها حول هذه التفاسير هي أنها ناتجة عن التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية[2].

ومما يتعرض إليه أركون في مجال التفسير، تفسير القرآن بالقرآن وهو من الأنحاء التي اعتمدها المفسرون منذ القدم، إلا أن أركون يذهب إلى عدم إمكان اللجوء إلى هذا النحو من التفسير بالنسبة إلى الآيات الأولى، وذلك «بعد تشكّل النص الرسمي المغلق مع ترتيبه الاعتباطي للسور والآيات»[3].

كما يتطرق إلى التفسير العلمي للقرآن وهو تفسير قد ظهر في القرون المتأخرة، وهو يرمي إلى جعل القرآن مشتملاً على إشارات عابرة إلى كثير من أسرار الطبيعة[4]. وقد ألّف بعض في هذا المجال من قبيل طنطاوي جوهري (المتوفى سنة 1941م)، إذ كتب «الجواهر في تفسير القرآن» لفت فيه الانتباه إلى المكتشفات العلمية الحديثة[5]، وهو أطول تفسير في العلم الحديث[6]، وأيضاً نوفل عبدالرزاق: ألف كتاب «الله والعلم الحديث» و«الإعجاز العددي للقرآن الكريم»، وكذا علي فكري: «ينبوع العلوم والعرفان»، ومصطفى محمود: «محاولة لفهم عصري»، وغيرهم.

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص232.
(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص39.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص135.
(4) محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص1001 ـ 1002.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص152.
(6) محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص1004.

إن هذا النحو من التفسير هو الآخر محط مؤاخذات أركون، فهو يتهكم بما وصل إليه بعض المسلمين من الادعاء أن علم الذرة الحديث موجود في القرآن، وينسبه إلى التوهم، من ناحية أنّ أصحابه يتصورون أن مثل هذا الأسلوب يؤدي إلى تعالي شأن القرآن دون أن يعلموا أن القرآن ليس بحاجة إلى ذلك للتدليل على عظمته الدينية والروحية[1]. ويرى أن القول بأن كل اكتشافات العلم الحديث قد نص عليها القرآن «خطأ يجب أن يدان فوراً»[2]، وأن ما قام به طنطاوي جوهري ساذج[3].

وإذا كان أركون تعرّض إلى المدارس والأنحاء التفسيرية فهو أيضاً قد تطرّق إلى بعض المفسرين وممن أولاهم عناية خاصة:

1 ـ الطبري: وهو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (224 ـ 310)، وتفسيره «جامع البيان» والذي يمتاز بالجامعية[4]، ويعتبره أركون مصدراً غنياً جداً[5] إلا أنه لم يحظَ بدراسة علمية تناسب مكانته في تاريخ التفسير[6]، ويرى أن المؤمنين يتلقونه ككتاب مقدس[7]، إلا أن المشكلة فيه إنما هي تخطّي الدقة حيث يقدم لكل من تفسيراته عبارة: يقول الله، ويفترض بذلك ضمناً وجود تطابق تام بين التفسير والقصد من الدلالة وبين التفسير والمحتوى الدلالي

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص325.
(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص199.
(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ص152.
(4) محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج 2، ص738.
(5) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص163.
(6) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص69؛ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص89.
(7) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص86.

للكلمات في كل آية[1]، وهذا يعني وجود نحو من الإيحاء بتطابق تام بين تفسيره وقول الله، وهو بذلك يقوم بعملية تلاعب من دون وعي بالأنظمة الثيولوجية[2].

وتوجد مشكلة أخرى ترجع إلى تنوع القراءات والروايات التي أوردها في تفسيره، وهي وإن كانت تشهد على غنى السياقات الثقافية التي استمد منها معلوماته إلا أنها تشهد أيضاً على الضيق أو التقلص الذي كان له دور في صنعه من خلال تسريب تلك الروايات على الرغم من كل شيء، ومن خلال فرض خيارات وحذف أخرى لبلورة الأرثوذكسية[3]. كما إنه يمثّل خاتمة مسار أُغلق به، ونقطة بداية لموقف محدد للعقل أو نمط معين في المعقولية والفهم أو لنظام معرفي خاص[4].

2 ـ الفخر الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (المتوفى سنة 606 هـ) وتفسيره: التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» وهو من جلائل كتب التفسير[5]. يعتقد أركون أن هذا التفسير «يُنتظر أن يستغل علمياً»[6] وأنه يمتاز بخصوبة[7].

وإذا كان أركون يضع علائم الاستفهام حول التفسير الكلاسيكي فهو في الوقت نفسه يعترف لمناهج هذا التفسير بالخصوبة وخصوصاً التفسير

---

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص70.
(2) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص287.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص337.
(4) المصدر نفسه، ص130.
(5) محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص872.
(6) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص69.
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص328.

الكبير للفخر الرازي[1]. وعدم موافقته على قراءة الخطاب القرآني بطريقة التفسير الكلاسيكي تعني عدم الاستفادة منه أو أخذ مكتسباته بعين الاعتبار[2]. فهو لا يهمل عمل المفسرين المسلمين الكلاسيكيين ولكنه يأخذ بعين النظر مسألة التغير والقطيعة الحاصلة في مجال المعرفة البشرية والتاريخ البشري[3].

2 ـ إعادة قراءة القرآن:

يتناول أركون هذا الموضوع تحت عنوان «بعض الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن»[4]، معتبراً أنّه آن الآوان بالنسبة إلى الفكر الإسلامي لكي يعتمد خطاب الفكر الجاد والمسؤول إلى جانب خطاب التبجيل الذاتي للذات على الأقل، أي أن يتخذ القرار بتحمّل مسؤولية المخاطر الحديثة للمعرفة العلمية «وذلك بالتضامن مع جميع التراثات الثقافية الكبرى للبشرية»[5]. وإعادة قراءة القرآن من وجهة نظره تتطلب تكثيف الجهود في الاتجاهات التالية:

أ ـ تحديد نظام اللغة العربية بين عامي 550 و 632م. إن هذين التاريخين نقطتان استدلاليتان يمكن للبحث تأكيدهما أو تعديلهما.

ثمة أدبٌ غزيرٌ حول العرب قبل الإسلام وفي فترة الوحي، ولكن لا

---

(1) المصدر نفسه، ص328.
(2) المصدر نفسه، ص329.
(3) المصدر نفسه، ص327.
(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص104.
(5) المصدر نفسه، ص105.

بدّ من جردة نقدية موثوقة للوثائق المستخدمة كقاعدة من أجل تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن، وعلى الجردة هذه أن تحتفظ بالعناصر الإيجابية وبالمعطيات السلبية التي تلازم كل إعادة قراءة حديثة للقرآن. ويقصد بذلك تلك المواد والوثائق التي تساعد على التوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن والتي اندثرت إلى غير رجعة. ومن هنا يعترف «بأن أية إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية»، وهذه العقبة وحدها القادرة على عرقلة الاستغلال الإيديولوجي للخطاب القرآني، ولهذا السبب تصرف الفئات الاجتماعية التي تعيش هذه الإيديولوجيا النظر عن هذه العقبة لتحافظ على الوظيفة التعبوية أو التجييشيّة للنص.

وهذا ما يكوّن اختلافاً أساسياً بين مصالح المعرفة الموضوعية، وبين الضرورات الملزمة أو الإجبارية لحياة الفئات الاجتماعية. وهذا الاختلاف يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى «التي استخدمت كمحرك إيديولوجي»؛ فاللغة الدينية «تسحب باستمرار في اتجاه الاستخدامات الإيديولوجية»[1]. كما يؤدي بالنموذج الإيديولوجي الظافر والذي يعتبر المذهب المالكي في الغرب الإسلامي والمذهب الشيعي في عهد البويهيين من نماذجه، إلى توليد مصائر تاريخية متنوعة أو متغيرة للّغة الدينية. ويرى أن البحوث والتحرّيات المطلوب اعتمادها فيما يرتبط باللغة العربية في الفترة الواقعة بين القرن السادس والسابع الميلاديين لا بدّ أن ترتكز على:

1 ـ الوثائق المكتوبة.

(1) المصدر نفسه، ص106.

2 ـ الطريقة الإركيولوجية[1]: وهي دراسة النقوش الموجودة على الآثار المتبقية، والتي تعود إلى تلك الفترة في شبه الجزيرة العربية[2].

3 ـ الطريقة العرقية ـ اللغوية[3]: وهي دراسة القبائل البدوية ولغاتها ولهجاتها، فهي تساعد في تخيّل الجو الذي كان يسود قبل أربعة عشر قرناً[4].

ويؤكد أركون أن الباحثين اهتموا كثيراً بالعربية الفصحى، ولكن لم تحظَ نقوش جنوب الجزيرة العربية ولا التحرّيات الميدانية الإثنوغرافية أو علم اللهجات بالاهتمام نفسه.

ب ـ الأساطير، والشعائر، والأديان، في الشرق الاوسط القديم.

يرى أركون أن الدراسات لا تزال ناقصة فيما يرتبط بماهية العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارها الخطاب القرآني من التراث السابق عليه. ومصطلح «الملائمة» يعتبر حاسماً من وجهة نظر أركون، وذلك لأنه يبيّن الفرق بشكل كامل بين مجرد التراكم الأكاديمي للمعلومات حول إبراهيم مثلاً والتي يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التي اعتمدها القرآن لإعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم لبناء قصر أيديولوجي جديد. ويعتقد أن المقارنة بين بعض المشاهد أو الوقائع أو السمات المعزولة من شخصيتي إبراهيم وموسى في التوراة والقرآن، لا يمكن أن تأخذ كل أهميتها التفسيرية

---

(1) المصدر نفسه، ص106 ـ 107.
(2) المصدر نفسه، (الهامش).
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

والإيضاحية إلا إذا حدّدت الوظائف المعنوية في كلتا الحالتين بدقة وبشكل صحيح. فعلينا إذن القيام مسبقاً «بتحليل بنيوي لتلك الحكايات أو القصص الواردة في القرآن» «على غرار ما فعله بعض الباحثين الفرنسيين مؤخراً بالنسبة للإنجيل»، والظاهر أنه يقصد كلود شابرول ولويس ماران في كتاب «الحكاية الإنجيلية». وسوف تغني المنهجية المطبّقة على صيغ التعبير اللغوية وبنى المعرفة حتماً معرفتنا بالظاهرة الدينية المحصورة إلى الآن داخل إطار التاريخ الخطي وحده، وهو التاريخ الذي يكتبه كل تراث ديني بشكل خطي مستقيم معزول عن التراثات الدينية الأخرى المشابهة له من حيث الأصل[1].

ج ـ مفهوم مجتمع الكتاب المقدس: يذهب أركون إلى أن هذا المفهوم أكثر اتساعاً وتعقيداً من مفهوم أهل الكتاب الذي استخدمه القرآن[2]، وقد بلور أركون هذا المفهوم الجديد[3] وحدد الهدف من بلورته في أمرين:

الأول: زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية الذي غالباً لما يعبّر عنه القرآن «بأهل الكتاب» إلى الأرضية الأكثر سعة أي «مجتمعات الكتاب»[4].

ومن هنا تتجلى فائدة الزحزحة في أنها تنقل المناقشة من الأرضية

---

(1) المصدر نفسه، ص107 108.

(2) المصدر نفسه، ص108.

(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص20؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص37.

(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص20.

اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والإنثربولوجية[1]، و«إعادة الأبعاد اللغوية والسوسيولوجية، السياسية، والثقافية، إلى الظاهرة الكلية للمقدّس والحاظي بعملية تسامي وتصعيد مكثّفة جداً»[2].

الثاني: يتيح فرض إشكالية ألسنية وإنثربولوجية للوحي، وهي إشكالية تشمل الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان التوحيد. وتقوم الدراسة على أساس أن الوحي ظاهرة لغوية قد كُتبت بحروف لغة بشرية، وعليه فإن قوانين التفسير والتأويل تنطبق عليها[3].

وإذا كانت هذه هي الأهداف فهناك ما يتيحه مفهوم مجتمع الكتاب وهو:

1 ـ كشف نوع من التواصلية الوظائفية الشغالة ذات الصيغة الإيديولوجية بين إجرائيتين هما: الدينية، والعلمانية الحديثة فيما يتعلق بإنتاج المعنى في المجتمعات البشرية، وتوسّعه، وانتشاره، وطريقة التحكم به أو السيطرة عليه[4].

2 ـ القيامُ بزحزحةٍ منهجيةٍ وإبستمولوجيةٍ في الفكر الديني التوحيدي[5].

3 ـ التأكيد على تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي

---

(1) المصدر نفسه.
(2) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص60.
(3) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص20.
(4) المصدر نفسه، ص22.
(5) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص57.

يصبح الكتاب المقدّس من خلالها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

4 ـ التأكيد على سوسيولوجيا التلقّي والاستقبال، ويراد منه الكيفية التي تتعامل بها الفئات الاجتماعية أو الاثنية ـ الاجتماعية المختلفة التراث. ويقصد من ذلك أن وجود العمل الأدبي ودوامه لا يتأتّى إلا عبر المساهمة الفعّالة والتدخّل المستمر لجمهوره على الأصعدة المختلفة وهو ما ينطبق على النصوص الدينية أيضاً[1]. وسوسيولوجيا التلقّي أو علم اجتماع التلقّي يعد من المناهج النقدية الأوروبية الخصبة في ألمانيا الغربية، وقد انتقلت منها إلى فرنسا ورائدها الأكبر جان بول سارتر والذي رسم معالمها في كتاب «ما هو الأدب»؟[2].

وإذا كان مفهوم مجتمع الكتاب المقدس هو الأوسع فهو يشمل المكوّنات أو العناصر المشتركة لدى المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية. وهذه المكونّات المشتركة من وجهة نظر أركون كالتالي:

1 ـ الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موحى به أو ملهم من قبل إله متعال يتحدّث إلى البشر.

2 ـ إن الكتاب الموحى به على هذا النحو قد أصبح بالنسبة إلى جميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية والمطلقة التي ينبغي أن تتحكّم بالفكر، والسلوك الروحي، والأخلاقي، والسياسي.

3 ـ إن تحديد هذه المعايير المثالية المطلقة (أو بلورتها) يتطلّب تقنية

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص37.

(2) المصدر نفسه، (الهامش).

معينة في قراءة الكتابات المقدسة أو تفسيرها. وهذه التقنية التأويلية محصورة بالسلطات العقائدية المأذونة أو بالفقهاء.

فهذه السلطات تسيطر على «عملية تحديد الاعتقاد السليم للمؤمنين والسلوك السليم أو المستقيم أيضاً».

ثم يحاول أركون الخوض في «أن تعبير «أهل الكتاب» الوارد في القرآن يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد» وهذا يعني من وجهة نظره أن تكون «كتب الوحي، ليست إلا طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوي النموذجي الأعلى أي أم الكتاب». ويقصد من أم الكتاب ما جاء في القرآن: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[1]، والذي هو مصون في اللوح المحفوظ ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿21﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾[2]، «وهذا الاعتقاد تترتب عليه نتائج وانعكاسات مطلوب من إعادة القرآن أن تتفحّصها بكل انتباه» ويأتي على ذكر تلك الانعكاسات أو النتائج:

1 ـ «إن المعرفة في أم الكتاب» متصورة وكأنها كلية صحيحة، أزلية، أبدية، كما إنها صحيحة ولكنها جزئية وعرضة للتنقيح، والتعديل، والمراجعة (أو الناسخ / والمنسوخ) في الطبعات الأرضية. يضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلّي أو الموحى به، يتوقّف على صلاحية تقنيات التأويل أو التفسير.

ونتج عن ذلك «توجه ما وشيوع إشكال نمطية من المعرفة في مجتمعات الكتاب».

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) سورة البروج: الآيتان 21 و22.

2 ـ «إن علوم اللغة تميل إلى أن تحتل المرتبة الأولى أو الخطوة الأولى في تنظيم المعرفة ككل داخل هذا النوع من المجتمعات. ولكننا نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه العلوم تعتمد في آن معاً على نظام العقائد واللاعقائد المفروض من قبل الكتاب السماوي». ويدعو أركون إلى النظر إلى (النظريات المتعلقة بأصل اللغة أو منشئها: هل هي معطى من الله أم اصطلاح)؟، وقد مضى الحديث عن ذلك بشكل أكثر تفصيلاً.

ويضيف «كما تتوقف على الأطر الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة وهي أطر خاصة بكل عصر وكل وسط اجتماعي وتختلف من هذا العصر إلى ذاك، ومن هذا المجتمع إلى ذاك. وبالتالي فمن الضروري أن نبيّن إلى أي مدى يمكن وصف جدلية الكتابات المقدسة ـ القراءات ـ بصفتها انعكاساً للجدلية الاجتماعية في مجتمعات الكتاب السماوي ومحفّزاً لهذه الجدلية».

«وهكذا تتعقد المهام اللغوية والسيميائية الدلالية لإعادة القراءة عن طريقة إضافة منهجيات علم الاجتماع وعلم النفس التاريخي إليها. والواقع أنه في كل هذه الذرى تعاش وتتجسد الجدلية الكليانية الكائنة بين المعنى والوجود (وليس الجدلية المتشظية أو المتبعثرة على عدة مستويات أو وجهات نظر خاصة)»[1].

وبعد كل الذي ذكره أركون يقول: «ولهذا السبب نقول بأن دراسة مجتمعات الكتاب السماوي لا تستطيع أن تتحاشى تفحّص المصير الحقيقي للّعبة المعقّدة الكائنة بين المفاهيم التالية وذلك في مرحلة من مراحل تطوّرها التاريخي» وهذه هي المفاهيم التي يقصدها:

---

(1) المصدر نفسه، ص109.

1 ـ «هل الكتاب السماوي يستمر عبر السياقات الاجتماعية ـ الثقافية الأكثر تنوعاً في الاضطلاع بهذه الوظيفة الفوق تاريخية أو التي تتجاوز التاريخ»؟ أي «الوظيفة المعتبرة بمثابة إسهامه الفريد الذي لا يُختزل إلى أي شيء آخر، والذي يتمثّل في المحافظة على طرح السؤال الخاص بالمعنى النهائي والأخير. أم على العكس إنه يترك نفسه تنحلّ في قراءات ظرفية عارضة أو عابرة»؟. ويقصد المعنى النهائي والأخير للوجود، أو الكون وللحياة، والإنسان، فالكتب المقدسة تتحدث عن هذا المعنى وتعتبر أنه يتمثل في الحياة الآخرة، حياة الأبدية والخلود، لا الحياة الدنيا، العابرة والزائلة بطبيعتها».

2 ـ «هل القراءات أو التفاسير التي أثارها الكتاب السماوي يمكن اختزالها إلى مجرد الإيديولوجيات المكلّفة بإضفاء المشروعية على عمل ومصالح الفئات التي تنتسب إليها؟ أم أنه يمكننا أن نجد في بعضها حرصاً أساساً على التوصّل إلى المعنى النهائي والأخير، والنص عليه؟

3 ـ أخيراً كيف يمكننا أن نقرأ العلاقة بين الوضع التاريخي للإنسان والوساطة المحتومة للّغة من أجل الاضطلاع بهذا الوضع، ثم الحنين الجارف والعنيد إلى المعنى النهائي والأخير؟ هذا الحنين الذي كان دائماً قد عبّر عن نفسه من خلال الشوق للانصهار بالكينونة والرغبة الحارقة في البقاء والخلود».

وفي آخر المطاف يدعو أركون الفكر الإسلامي إلى «أن يقوم بعمليات نزع الأسطرة، والتزييف، والأدلجة، عن كل تركيباته الفكرية

والعقائدية السابقة. ويتعين عليه التأكيد من جديد على راهنيّة وآنية حدوسه أو استبصاراته الكبرى، وكذلك راهنية بعض محاولاته المجهضة وأسلوبه في الشهادة على الكينونة»[1].

ومهما يكن الأمر فإعادة القرآن بإمكانها الكشف عن مكانة اللغة الدينية التي لا تقبل الاختزال لأي شيء آخر، والتي تفرض صلاحياتها حتى ضمن إطار العلم الحديث[2].

2 ـ 1 ـ آليات فهم القرآن:

لا يمكن الانفتاح على القرآن الكريم إلا من خلال آليات كما لا يخفى. فتوجد التقينات التأويلية المستخدمة من قبل الفقهاء والمفسرين القدماء. وهي تقنيات يرفضها أركون ويعتبرها لاغية وغير مقبولة من قبل الإجماع العلمي الحديث[3]. يهاجم أركون الاستشراق أيضاً متهماً إياه بتجاهل الأبعاد اللاهوتية والنفسانية والإيديولوجية للوحي[4]. وبذلك يوضح رفض الإسلام لمناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة، ورفضه للتفسيرات الأحادية الجانب أو المعنى[5].

وإذا كان هذا هو الموقف من هذه المنهجيات فما هي الآليات المعتمدة لدى أركون في تعاطيه مع القرآن؟

إن الآليات التي يؤمن بها إنما هي آليات العلوم الحديثة، ومنهجية

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص110.
(2) المصدر نفسه، ص71.
(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص93.
(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص42.
(5) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص41.

العلوم الإنسانية، والمنهجية الألسنية، وعلم التاريخ[1]. ويبين وجه أهمية هذه المناهج، فالتحليل السيميائي يحظى بالأولوية لما يقدمه من فرصة ذهبية لممارسة تدريس منهجي ممتاز هدفه فهم كل المستويات اللغوية المشكِّلة للمعنى. كما تمنحنا فرصة ترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساس الخاصة بالمؤلف، والمكانة المعرفية للخطاب القرآني. كما يساعد تطبيق هذا المنهج على اكتشاف تركيبة الخطاب لغوياً وفقاً لتقنية الإقناع، والاحتجاج، والتأسيس، أو التعليم. فبناء الوحدة النصية على أساس حلقات متصلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هي:

1 ـ الله يطلق حكماً ويبلّغ رسالة.

2 ـ إن موقف من وجّهَ الله إليهم الخطاب يختلف بين رفض الاستماع وقبوله، إلا أنهم يرفضون الإيمان بها، نعم يوجد من يقبل ذلك كمعرفة إلا أنه يرفض في مقام العبادة، ويبقى هناك صنف يقبل كل ذلك وهم حزب الله.

3 ـ مجيء يوم الحساب لا محالة، فيجازى المؤمنون ويُعاقبُ العاصون. ويرى أركون أن الدروس المنهجية والإبستمولوجية التي نتعلّمها من اكتشاف البنية السيميائية أو الدلالية توجّه جميع أنماط الخطاب الموجودة في القرآن أي النمط النبوي، والنمط الحِكَمي، والسردي القصصي، والقصص القرآني، والنمط الترتيلي أو التسبيحي، والتشريعي، والإقناعي، والجدالي، والاستهزائي[2].

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص34 (الهامش)؛ محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص55.

(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص35 ـ 36.

كما إن تأكيده على دراسة الكلام أولاً وليس اللغة، فيما يخص القرآن[1]، دليل على تأثره بعلم اللسانيات لا سيما سوسور[2]، والذي يفرق بين اللغة والكلام؛ فاللغة: نتاج اجتماعي لملكة الكلام، ومجموعة من المواضعات يتبنّاها الكيان الاجتماعي ليمكّن الأفراد من ممارسة هذه الملكة[3]، وهي لا توجد إلا وفق تعاقد بين أعضاء المجموعة البشرية الواحدة[4]، بينما الكلام ليس كذلك وإنما هو متعدد الأشكال متباين المقوّمات، موزَّعٌ في الوقت نفسه بين ميادين متعددة مثل الفيزيائي، والفيزيولوجي، والنفسي، ومنتمٍ إلى ما هو فردي وإلى ما هو اجتماعي، وليس من الممكن ترتيبه ضمن أي قسم من أقسام الظواهر البشرية لعدم إمكان استخراج وحدته[5]. وبعبارة أخرى: إن اللغة نظام متكامل من العلامات والكلمات التي تتجاوز الفرد وتفرض نفسها على الجميع، ومن هنا ينبغي دراستها لمجالها وبحالها لاكتشاف علاقتها الداخلية وبنيتها. وأما الكلام فهو فردي بطبيعته، ذلك أن الفرد هو الذي يخلقه اعتماداً على نظام اللغة وبنيتها القواعدية، ولكنه يخلع عليه مسحته الشخصية وأسلوبه المميِّز له عن غيره[6]، ومما يعتمد عليه أركون في منهج علم اللسانيات، أفكار إميل بنفنيست[7].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص231.

(2) المصدر نفسه، (الهامش).

(3) فردينان سوسير، مصدر سابق، ص29.

(4) المصدر نفسه، ص35.

(5) المصدر نفسه، ص29.

(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص231 (الهامش).

(7) من كبار علماء الألسنيات في فرنسا، ولد في حلب السورية عام 1902م، وتوفي في باريس سنة 1976، وله كتب عدة مهمة.

فيتعرض إلى العناصر الأساس لـ«الجهاز اللغوي للقول أو الكلام في القرآن إذ يتناول:

1 ـ بنية العلاقات بين الضمائر (أنا، هو، أنت، نحن، هم، أنتم...)، وهذه البنية تميّز كلية النص القرآني لأنها متواجدة على مداره[1]، ومثل هذا العمل شاق للغاية كما يقول هاشم صالح لأن القرآن يبدو وكأنه فوق الزمان والمكان والمشروطيات اللغوية، فالتركيز على بنية النصوص الدينية «اللغوية والنحوية واللفظية يحررنا إلى حد ما من هيبتها اللاهوتية الضخمة ويحيلها إلى حقيقتها، أي كنصوص لغوية تنطبق عليها القوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على بقية النصوص الأخرى»[2].

ويمكن داخل هذه البنية كما يرى أركون:

1 ـ التركيز على علاقة متميزة ذات قيمة تأسيسية أو تشكيلية بنيوية من حيث المضمون وجوهر التعبير.

2 ـ ملاحظة وجود علاقة ثانوية أو أدواتية (أي تابعة للأولى).

فالأولى تعتمد صيغة النحن ـ أنت، أنا (أي محمد) ـ أنت بالمعنى الكبير للكلمة (أي الله). وأما الثانية وتتمثّل بـ نحن ـ أنت، هو (أي الكفار ـ محمد)، النحن (ضمنية) ـ أنتم وهو، النحن ـ أنت (ضمنية) وهم بصيغة المفعول به، والفاعل (أي بني إسرائيل) ويقصد ببني إسرائيل الآيات التي تعرضت لهم كما أشار إلى ذلك في آيات سابقة:

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص231.

(2) المصدر نفسه، ص102، (الهامش).

وعند التأمل في هذه العلاقات بين الضمائر الشخصية يمكن ملاحظة مدى أهمية المتلقي المتميّز أي النبي «ولكنه لا يمثل في الوقت ذاته سوى مجرد ناقل ووسيط لرسالة موجّهة إلى البشر (أي أنتم، هم). ولا يصبح المتلقّي متكلّماً لافظاً متوجّهاً بكلامه إلى الآخرين إلا في حالات استثنائية، وداخل إطار القول الخاص بالمتكلم الأساس».

وهذه هي الطبقة الأولى من طبقات الجهاز اللغوي، وهناك طبقة ثانية لعلامات القول وتتكوّن من «قرائن التبيين، أو الأفراد اللغويين الذين يحيلوننا إلى أشخاص، أو لحظات، أو أماكن».

«وهذه هي حالة الضمائر الشخصية، أو البرهانية، أو النعتية»، ومن خلالها يتوصل الناطق المتكلم إلى تنظيم المكان، والعلاقات، والأحوال، وأساليب الحياة والوجود، «ويدعو إلى النظر إلى العبارات القرآنية التالية: وقالوا ما لهذا الرسول، هذا القرآن، وقالوا أساطير الأولين، إن هذا إلا إفك افتراه، بنو إسرائيل، المذنبون، أو المجرمون، وهذه مجموعة ثالثة من التحليل اللغوي أو الألسني وهي الصيغ الزمنية التي يستخدمها الناطق المتكلم من أجل تنظيم الزمن انطلاقاً من الحاضر.

«فاستخدام الفعل بصيغة الماضي أو الحاضر من قبل الجاحدين أو غير المصدّقين يتحكّم به حدث محوري أو تأسيسي هو نزول الكتاب السماوي»، فالآيات التي استشهد بها أركون والتي تناولت موقف المشركين والكفار يفهم منها أن هذا النزول قد حصل سابقاً، ولكنه يتضمن متبقّيات تعيد تحيين الحدث من دون توقّف[1]، فكلما نزلت آية

---

(1) المصدر نفسه، ص102.

أو آيات أو سورة فإن الوحي يتحيّن من جديد، فالوحي لم ينزل دفعة واحدة، وإنما على دفعات تفصل بينها مسافات زمينة قد تطول أو تقصر، وقد استمر نزوله مدة عشرين سنة كما هو معروف[1].

وينتج «عن ذلك حاضر أبدي تندرج داخله حواضر (أو أزمنة حاضرة) مؤقتة أو عابرة مرتبطة بظروف محددة. وبذلك يحاول أركون تأكيد صحة ما قاله إميل بنفينسيت «يمكننا الاعتقاد أن الزمنية (أو الزمانية) هي إطار غريزي أو فطري للفكر في الواقع، إنها تحصل داخل عملية النطق أو الكلام وبواسطتها، وعن النطق تتشكل مقولة الحاضر، وعن مقولة الحاضر تتولد مقولة الزمن»[2].

لم يكتف أركون ببيان المنهجية الألسنية وإنما حاول تطبيقها في قراءته لسورة الفاتحة، والتوبة، والكهف، كما سوف يأتي، والتي تتجلى بوضوح في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني».

وتأتي أهمية الإنثروبولوجيا الدينية في آليات قراءة أركون لأنها لا تميز بين الثقافات البشرية، بل تدرسها كلها وتقارن في ما بينها من دون أحكام مسبقة[3]. ومن هنا يلح أركون على ضرورة دراسة العلم الإنثروبولوجي وتدريسه لأنه يخرج العقل من التفكير في داخل السياج الدوغمائي إلى إطار أوسع بكثير. ويعلمنا كيفية التعامل بانفتاح وتفهم مع الثقافات الأخرى، وتفضيل المعنى على القوة أو السلطة، والمعرفة المنيرة على الجهل الموسياتي.

---

(1) المصدر نفسه، (الهامش).

(2) المصدر نفسه، ص102 ـ 103.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص220؛ نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص105 ـ 106.

وإذا تحقق هذا الإجماع الكامل على هذا التوجه المعرفي يلزم إعادة النظر في جميع العقائد والسنن الدينية من خلال إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عموماً، والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب، والقصص التي أقر القرآن بأفضليتها على الأسطورة لما تقوم به كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين. ويرى أن علم الإنثروبولوجيا يمارس عمله كنقد تفكيكي بعيداً عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية، ويطالب القرّاء المؤمنين بعدم رفض القراءات التي اقترحها للقرآن لأنها خارجة عن إطار ما يسميه بالتفسير الموروث[1].

ويظهر تأثير النقد التاريخي في دراسة ما أطلق عليه تجربة المدينة، والتي أخضعها إلى دراسة آنية من خلال حرصه على المعادلة المثلثة: اللغة، التاريخ، الفكر، إذ ينتهي به بحثه إلى أن اختلاف مفردات العصر يؤدي إلى اختلاف فكره، فتتغير الآنية إلى آنية أخرى، وهذا ما يجعل الدراسة التي تجمع بين آنيتين فأكثر دراسة «زمانية»[2].

2 ـ 2 ـ أركون من التفسير إلى التأويل:

لقد حاول أركون الخوض في الدراسات القرآنية معتقداً أنها السبيل لفتح العقليات المغلقة[3]، ولكنه لا يرتضي الدراسات التي قدمها المسلمون منذ القرن التاسع عشر لعدم وجود أهمية كشفية أو معرفية لها[4]، ولعله من هذا المنطلق يلج عالم القرآن. ومن الواضح أن التفسير

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص220.

(2) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص57.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص58.

(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص71.

هو السبيل الموصل عادة إلى هذا الغرض، إلا أن العجيب بالنسبة إلى أركون هو القول بأن الخطاب القرآني «يستعصي على كل التفاسير»[1].

ولم يوضح المقصود من هذا الكلام، هل إنه فوق كل التفاسير بحيث لا يتسنّى لها أن تبلغ عمقه وكنهه؟ أو أن قراءة تفسيرية لا يمكن أن تفرض نفسها كقراءة صحيحة دون بقية التفاسير؟ أو أن التفسير أمر لا يمكن تبنّيه من قبل أركون وإنما يوجد طريق آخر لمعرفة الخطاب القرآني؟

ربما يراد كل ما ذكر ولكن الأخير هو الأرجح باعتبار ما يعتمده أركون من التأويل بدلاً من التفسير. وقد يكون التفسير يمثل قراءة إيمانية للكتب المقدسة بينما المطلوب القيام بقراءة نقدية أو قراءة تعتمد كلا القراءتين ولا ترفض ما فيهما من نتائج، وهي قراءة تدرس اليهودية، والمسيحية، والإسلام، على قدم المساواة وتكون الدراسة مقارنة[2]. وقد يكون هذا التوجّه الجديد يجعل التفسير والتأويل أكثر أهمية، وصعوبة، وتعقيداً، من ذي قبل[3]، فالقرآن لا بدّ أن يحلل على مستويات، مثل: مستوى المفردات المستخدمة والصياغة الأدبية التي يشكّل بها وعياً دينياً[4].

وتحليل المفردات عند أركون لا يقتصر على الرجوع إلى علم أصول الكلمات (الإبتمولوجيا) فإن ذلك أمر خطير، بل لا بدّ من موضعة

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص24.

(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص103 ـ 105.

(3) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص 11.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص211 ـ 212.

الكلمة في شبكتها المعجمية اللفظية وربط الشبكة نفسها بنظام القرآن ككل[1]. وليس من المشروع أيضاً عزل المفردات عن سياقها القريب والبعيد (الواسع)[2]. فتحرّي المفردات، والشكل، والبنية النحوية، والأسلوب فقط، يبقينا خارج النص نفسه وعلى السطح[3].

وعلى أي حال فالمقاربة المعجمية لا تشكّل سوى اللحظة الأولى للتحليل اللغوي والألسني الذي ينبغي أن ينتهي بطبيعته إلى التحليل الأدبي[4].

إذ توجد ضرورة ملحّة لإعادة قراءة حديثة للنصوص المقدسة تأخذ بالإضافة لما ذكر الظروف التاريخية السائدة فترة ظهور النص، والصراعات العقائدية التي اشتدت حدّتها نتيجة لتدخّل القرآن في بداية القرن السابع الميلادي[5].

ومع كل ذلك فقراءة أركون لا تعتبر النص مجرد جوهر صوتي فونولوجي وسيمانتي معنوي ليبدأ بتفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة[6]، ما يعني رفض البنيوية التي تقطع العلاقة بأي معنى آخر أو علاقة أخرى، كالإنسان، والشعور، والواقع الخارجي.

2 ـ 3 ـ أركون والتأويل:

تحدثنا عن التفسير ونتعرض الآن إلى التأويل من منظار أركون،

---

(1) المصدر نفسه، ص200.

(2) المصدر نفسه، ص200 ـ 201.

(3) المصدر نفسه، ص263.

(4) المصدر نفسه، ص198.

(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص140.

(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص231.

ولكن من المناسب البحث في الفرق بينهما ومعرفة مدى تطابق ما يقصده المسلمون وما يقصده أركون من التأويل.

التأويل لغة: من الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع. وأول إليه الشيء: رجعه. وألت عن الشيء: ارتددت[1] وهو تفسير ما يؤول إليه الشيء[2].

التأويل اصطلاحاً: صرف الآية لما تحتمله من المعاني هذا إذا كان أصل التأويل من المآل، وأما إذا كان أصلها من الإيالة، وهي السياسة فالتأويل: تسوية الكلام ووضع المعنى في موضعه[3].

وقد ذهب بعض إلى أن التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال، فيما ذهب آخرون إلى أنهما اثنان وأن التفسير أعم من التأويل، وعلى القول الثاني فقد اختلفوا في بيان الفرق بينهما[4]. ولعل صعوبة التفريق دفع ببعض إلى القول بأنه «قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل لما اهتدوا إليه»[5]. وهذه بعض الأقوال في الفرق:

1 ـ التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل وردُّ أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر[6].

---

(1) ابن منظور، مصدر سابق، ج 11، ص32.
(2) الجوهري، مصدر سابق، ج 4، ص1627.
(3) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص148.
(4) المصدر نفسه.
(5) جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج 2، ص460.
(6) الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص39؛ محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ص149.

التأويل: كشف ما انغلق من المعنى. وعلى أساس هذا التفريق قيل: التفسير: يتعلق بالرواية والتأويل: يتعلق بالدراية.

2 ـ يعتبر الاتباع والسماع في التفسير، ويتعلق الاستنباط بالتأويل[1]. وربما يكون المقصود منه أن المفسر ناقل والمؤول مستنبط[2].

3 ـ التفسير: القطع أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عناه باللفظ، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله[3].

4 ـ التفسير: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً.

والتأويل: توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة بما ظهر من الأدلة.

5 ـ التفسير: إخبار عن دليل المراد، والتأويل: إخبار عن حقيقة المراد[4].

6 ـ التفسير: إخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل: الإخبار بمعنى الكلام.

7 ـ التفسير: إفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل. والتأويل: الإخبار بغرض المتكلم بالكلام.

---

(1) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص149 ـ 150.

(2) المصدر نفسه، ص166.

(3) جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج 2، ص460؛ أبو هلال العسكري، مصدر سابق، ص130 ـ 131.

(4) أبو هلال العسكري، مصدر سابق، ص130 ـ 131.

8 ـ التفسير: إفراد آحاد الجملة ووضع كل شيء منها موضعه.

والتأويل: استخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة[1].

9 ـ التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، والتأويل: تفسير باطن اللفظ[2].

10 ـ التفسير: ما وقع مبيّناً في كتاب الله ومعيّناً في صحيح السُّنة، والتأويل: ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم[3].

إن هذه الأقوال قد تتداخل فيما بينها إلا أن ما يستفاد منها وجود مزية للتأويل زائدة على التفسير[4] وأن باب التأويل واسع[5]، ومع كل ذلك توجد معايير يتم اعتمادها في التأويل[6] فليس الباب مشرعاً على مصراعيه.

فهل يفرق أركون بين التفسير والتأويل كما يفعل العلماء المسلمون؟ وهل يوافقهم الرأي في بيان المقصود من التأويل؟ وهل يعتقد وجود معايير وضوابط؟ هذا ما يتطلب البحث عنه.

---

(1) المصدر نفسه، ص129.
(2) جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج 2، ص460؛ أبو هلال العسكري، مصدر سابق، ص131.
(3) جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج 2، ص460.
(4) أبو هلال العسكري، مصدر سابق، ص134.
(5) محمود الآلوسي، تفسير الآلوسي، ج 8، ص40.
(6) محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج 1، ص26.

إن أركون وكما هو معلوم ينتمي إلى التيار الحديث والذي يتحقق لديه التأويل بسرعتين:

1 ـ موضعة النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية.

2 ـ إن موضعة النص بصفة كاملة في زمنه الأول أمر متعذر على القارئ المؤول للنص، لأن للقارئ زاوية نظر وتمثّلاً خاصاً عند القراءة، ومن ثم أمكن القول إن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، وعلى هذا الأساس فإن اللغة بالتأويل تتحول إلى معين للمعنى لا ينضب ويتعذر التوصل إلى المعنى النهائي للنص؛ فالتعدد التأويلي يجعل النص محوراً للحضارة وبه تصبح الثقافة قادرة على الإبداع وإنتاج المعرفة[1]. ويرى خطاب المحدثين في القراءة اختلافاً عن النص لا تماهياً معه، ويعير أهمية للتعدد، والتنوع، والاختلاف، والتعارض، والتراكم، والترسب، في القراءة. ويعتبر أن إنسانية الإنسان تؤسس باعتبار التعددية[2].

ويذهب التأويل الحديث إلى أن ما يؤَسّس له ليس تفسيراً جديداً للقرآن، وإنما هي قراءات تحاول معالجة النص بلا وجود رغبة لتوظيفه[3].

وإذا كان أركون ينتمي إلى هذا التوجّه فهو يختار ما يختار ويتبنى ما يتبنى، وهذا ما يمكن تأكيده من خلال كلام أركون نفسه.

---

(1) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص167 ـ 168.
(2) محمد حمزة، مصدر سابق، ص59.
(3) المصدر نفسه، ص168.

فهو يعتقد حاجة القرآن إلى التأويل[1] ولكنه تأويل يختلف عن طريق اللاهوت العلمي في المسيحية المعاصرة، إذ يميز بين الحدث القرآني الشفهي والنص المكتوب، ما يتيح له ترك مسافة بين الكلام المباشر المنزل وبين المتن القرآني كمرجع، وتخوّله هذه المساحة حرية التأويل العلمي[2].

إن قراءة أركون هذه تقوم على أساس أن كل ذات بشرية تجد نفسها فيها مهما كان انتماؤها الديني، ويقصد أن الذات تجد فيها الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحُرية من القرآن الذي «عاب عليه الباحثون فوضاه، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشرّدة في كل الاتجاهات»[3]، ويعني بالفوضى انتقال القرآن من موضوع إلى آخر يختلف تماماً دون تمهيد.

وهي قراءة يبشّر بها ويرى أن الأوان قد آن لكي يقرأ المسلمون القرآن ليفهموه على حقيقته لا أن يقولوا ما لا يريد قوله[4]. ويسود أركون قناعة بأنه قد عثر على مفتاح عمله الحديث «في ظاهرة السرد وفي المعنى الجديد للأسطورة»[5].

ولعل هذا السياق قد يميز بين أركون وغيره من المفسرين من علماء الدين، فهو لا يعتبر الرمز والمجاز حطاً للنص بل هو من أهم خصوصيات النص[6]. ويدافع عن قراءة يخرج بها كلياً ونهائياً من كل

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص278.
(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص191 ـ 192.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص76.
(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص284.
(5) رون هاليبر، مصدر سابق، ص182.
(6) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص170.

البلاغات التعسفية، والتركيبات المنطقية، والأنظمة الخادعة المفروضة من قبل القراءات الفقهية، فاللاهوتية، فالتبجيلية، فالإيديولوجية، فالهلوسية[1]. ويرفض القراءة الإسقاطية التي تقع في هوة المغالطة التاريخية فتحمّل النص معاني لا تنتمي إليه متبيناً القراءة التزامنية للنص[2]. وينطلق رفض أركون من أن القراءة الإيمانية للقرآن تكلّف ثمناً باهظاً على الصعيد الفكري والاجتماعي ـ التاريخي؛ إذ يأتي تكليفها ضمن مقياس وهو أنها تدفع إلى تأييد «العوامل الاستلابية للشخص، كما تؤيد شروط توسع الثقافة السكولاستيكية التكرارية والاجترارية المولّدة للجهل»[3].

فالمشكلة تكمن في آثار المعنى الناتجة عن قراءتهم والتي تعتبر نفسها تمثّل الصحيح والوحيد للنصوص[4]. وهذا ما يعمل أركون على تحطيمه فهو يحاول رؤية كيفية اشتغال النص القرآني، وكيفية ممارسة آليته، وكيفية توليده آثاراً للمعنى (أي المعاني والدلالات)، وكيفية توليده لتشكيل معين للوعي[5]. فالخطاب القرآني قد أثبت فعاليته إلى حد كبير كفضاء «ينبثق فيه الشخص الحر ويتشكّل ويأخذ أبعاده»[6]. ولم يكن فهم هذا النص واحداً على مر القرون[7]؛ فما ينسب إلى الله مما يقدمه البشر إنما هو تصورات تختلف باختلاف المجتمعات والعصور ثم

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص76.
(2) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص103.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص202 ـ 203.
(4) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص26.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص231.
(6) المصدر نفسه، ص116.
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص27.

يحدث لديهم تخيّل بأن ما حدث لديهم من صورة هي الله ذاته في وقت يتعذر الله على المنال، فهو يتعالى على كل شيء وليس من حق أحد التحدّث باسمه ولا يمكن الوصول إليه بشكل مباشر[1]. ومن هنا يخالف أركون المؤمنين التقليديين القائلين بوجود معنى وحيد ونهائي للقرآن وأن الماضين كانوا أكثر قدرة على التوصل إلى ذلك المعنى منّا[2].

ومن هنا ينطلق أركون إلى القول بالموقف التعددي. فما زال القرآن غنياً ومنفتحاً على احتمالات عدة[3]، وبما أنه يوجد تعدد في التفاسير والمفسرين والقرّاء[4]، بل عدم وجود اتفاق مجمع عليه على تفسير النصوص المقدسة في داخل الساحة الدينية الإسلامية[5]، فلماذا لا نقول بتعدد القراءات وتعدد الإسلام[6]؟ وإذا لم نقل بذلك ولم نختر الموقف التعددي بدلاً من المعنى النهائي الناجز لانتهينا إلى التبجيلية المرفوضة من قبل أركون، بل إلى طمس «إحدى خصائص القرآن الأساس ألا وهي قابليته لأن يعني، أي لأن يعطي معنى ما باستمرار ويولّد هذا المعنى»[7].

ومن هنا يلح أركون على فكرة التعددية في كلمة «قراءات»[8]،

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص277.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص274.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص93.
(4) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص86.
(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص6.
(6) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص104؛ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص189.
(7) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص274.
(8) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص90.

ويعتبر المنطق التعددي هو المنطق الأفضل الذي يعبر عن مرونة الفكر البشري وحيويته[1]. وتعتمد التعددية الأركونية على القول بوجود علاقة بين القارئ والنص علاقة لا يمكن كسرها أو تهميشها من وجهة نظره[2].

إن محاولات أركون هذه تذكرنا بمحاولات تقدَّمَتْهُ بقرون وذلك مثل ما ذهب إليه موسى بن ميمون من القول بأن لكل نص معاني عديدة قد تتعارض فيما بينها، ولكن الأصوب من بينها إنما هو الأكثر اتفاقاً مع العقل فإذا تعارض العقل مع النقل وجب تأويل النص[3].

وإذا كان ابن ميمون يؤصّل أصولاً فإن أركون يعتقد باستحالة تأصيل الأصول، وأن المهمة إنما هي تفكيك أصول كل الأنظمة اللاهوتية والفلسفية ليعلن عن دخول عصر انحلال الأصول أو تفكيكها أو عصر نسبية القيم أو ذاتية التأويلات والتفسيرات[4].

وربما تكون مثل هذه الأفكار التي لا تبتعد كثيراً عن الهرمنوطيقيا الفلسفية لهايدجر وغادامر دفعت بعضاً إلى القول بأن ما يسعى إليه أركون بقراءته للقرآن إنما هو القيام بنقلة نوعية في الفكر الإسلامي تتجلّى «في الانتقال من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، من تأويلية تكرّس مركزية المعنى إلى تأويلية تؤسّس لا مركزية الفهم»[5].

وبذلك يتضح لنا الإجابة عن الأسئلة التي ذكرت سالفاً، فأركون يرفض التفسير ويتبنّى التأويل، لكنه يقصد من التأويل قراءة القارئ التي

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص76.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص231.
(3) حسن حنفي، في مقدمته على كتاب: **إسبينوزا**، مصدر سابق، ص43.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص176 ـ 177.
(5) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص164.

تنطلق من فضاء النص الواسع دون أن تؤطّرها حدود، ويرفض وجود معايير وضوابط يمكن اعتمادها في التأويل وذلك لأنه يعتقد باستحالة تأصيل أصول.

2 ـ 4 ـ قراءات القرآن:

2 ـ 4 ـ 1 ـ قراءة سورة الفاتحة:

لم يقتصر مشروع أركون على بيان نظراته في ما يرتبط بالقرآن وإنما عمل على تقديم قراءة لبعض السور وقد رجّح مصطلح القراءة على التفسير كما اتضح مما مضى.

ومن السور التي كانت موضع قراءته سورة الفاتحة. وقبل الخوض في ذلك ينبغي ذكر أمور:

1 ـ يرفض أركون أن تكون الفاتحة تحتوي كل القرآن[1].

2 ـ يعتمد في قراءته لسورة الفاتحة الدراسة الألسنية السيميائية الدلالية، ويهدف من ذلك إلى بيان مقدار القطيعة الإبستمية الموجودة بين الفكر الضمني الذي يعتمده التفسير الإسلامي الكلاسيكي «وبين القارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتيح لنا استكشافها علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة»[2]، معتبراً أن للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى لما تتمتع به من حيث التقشف، والدقة، والصرامة[3]؛ إلا أنه في الوقت نفسه لا يعتقد أن ما يقوم به يعني إخضاع القرآن أو الكتب الأخرى إلى امتحان علم واثق من أسسه،

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص227.

(2) المصدر نفسه، ص88.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص123.

وإمكانياته، أو وسائله، بل العكس[1]. ويطلق على دراسته هذه البروتوكول الألسني النقدي في مقابل بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية وهي القراءة التي يعتقد الوعي الإسلامي صحتها[2]، وفي مقابل البروتوكول التفسيري أيضاً الذي اتبعه المؤمنون منذ تعرّفوا على المنطوقة الأولى وشكّلوا أدبيات تفسيرية على أساس ذلك[3].

ويقصد أركون من «ألسنية» «لغوية» بمعنى أن الهدف منها تبيان القيم اللغوية المحضة للنص، وأما «نقدية» فيعني بها أن كل ما يقوله ليس له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نقده، ولا يعني اعتماده على الألسنيات الأخذ بمعطيات مدرسة ألسنية وتقديمها على غيرها[4].

3 ـ يردُّ على من يعتبر دارسته لسورة الفاتحة عملاً عادياً لا جديد فيه، بأن هذا الموقف شائع عند من يرفضون مسبقاً إعادة صقل أنفسهم علمياً ومنهجياً من جديد[5].

4 ـ يذهب إلى عدم إمكان وصف الظروف التي لفظت فيها سورة الفاتحة بشكل شفهي لأول مرة.

5 ـ يعتقد أن اسم السورة ـ الفاتحة ـ خُلع عليها فيما بعد.

6 ـ يرى من المناسب قراءة الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (1) إلى السورة رقم (46) والذي تحتلّه وفقاً للترتيب

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص120.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص121.

(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص88.

الكرونولوجي شريطة عدم غيابها عن مدونة ابن مسعود وابن عباس[1].

وفي كلامه هذا إشارة إلى ما قاله الرازي في تفسير مفاتيح الغيب حول سورة الفاتحة، إذ يُنقل عن ابن مسعود أنه أنكر أن تكون الفاتحة جزءاً من القرآن، كما أنكر أن تكون المعوذتان جزءاً منه، ويناقش الفخر الرازي ذلك بأن التواتر لو كان حاصلاً فكيف غفل ابن مسعود عنه وإنكاره يعني الكفر أو النقص العقلي، وإذا لم يكن التواتر ثابتاً فهذا يعني أن القرآن لم ينقل عن طريق التواتر في البداية وهذا يدل على الكف عن كون القرآن برهاناً موثوقاً، ومن هنا يكذِّب ما نُقل عن ابن مسعود وبذلك يحاول حل الإشكال أو تجاوزه[2].

بعد هذه المقدمة ننفتح على قراءة أركون لسورة الفاتحة. إن أركون ينطلق في مشروعه من خلال لحظات وهذه هي قراءته:

أ ـ اللحظة الألسنية (اللغوية): ينقل أركون سورة الفاتحة بكاملها ليتناول بعد ذلك ملاحظات:

1 ـ الملاحظة الأولى: «لم يتفق الفقهاء والمفسرون القدامى على دمج الآية الأولى في سورة الفاتحة أو استبعادها». وينأى بنفسه عن ابداء موقف من هذه المناقشة، لأن المناقشة «تتجاوز الحالة الخاصة لسورة الفاتحة».

وأقصى ما يمكن أن يقوله «نريد أن نلاحظ هذه الآية تتكرر في بداية

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص117.

(2) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ج 1، ص218.

كل سورة من سور القرآن ما عدا سورة التوبة». ويعتبر هذه الآية «صيغة تشفيعية أو استرضائية» ونصّاً قصيراً يمكن قراءته وحده. ورغم أنه أكد على عدم الخوض في تقديم موقف من المناقشة إلا أنه يقول «سوف نرى أن التحليل الألسني سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد دمج الآية في الفاتحة».

الملاحظة الثانية: «إن قراءتنا سوف تعتمد على النص العربي وليس على الترجمة الفرنسية. وذلك لأننا نريد أن نبيّن كيفية حصول البلورة البطيئة لهذه الترجمة كما نريد أن نبني المسافة الكائنة بالضرورة بين كل نص وترجمته أي عندما ننتقل من لغة إلى لغة أخرى».

الملاحظة الثالثة: «إن هذا التمييز بين النص الأصلي والنص المترجم ضروري جداً، بل ولا مندوحة من أجل وصف عملية القول أو النطق، ولكنه أقل ضرورة في ما يخص تحليل المُقال أو مضمون المقال (أو عملية النطق) وتحليل المنطوقة»[1].

عملية القول (أو عملية النطق):

تحت هذا العنوان بيَّن أركون موقف علم الألسنيات المعاصر من التمييز «بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل متكلم، وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المُنجز أو المتحقق أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق»، ويشير إلى فائدة التمييز وهي:

1 ـ إتاحة التقييم.

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص124 ـ 125.

2 ـ إتاحة العودة إلى درجة الذات المتكلّمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها (أو مدى إنتاجيتها).

إن عملية القول تستخدم «بعض العناصر اللغوية التي ندعوها بصائغات الخطاب أو بمشكلاته التي تصوغه على هيئة معينة»، ويقصد بصائغات الخطاب[1] «حروف اللغة، وألفاظها، وأفعالها وأسماءها، وبنيتها الصرفية والنحوية» كما يوضح ذلك هاشم صالح[2].

ويدرس أركون المحددات أو المعرّفات كأدوات التعريف والتنكير، والصفات، والضمائر، كما يدرس النظام الفعلي، والنظام الاسمي، والبنى النحوية والنَّظم والإيقاع.

والهدف من كل ذلك فهم خيارات المتكلم أو الناطق، أي «سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها وذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة»، وليس هدفه كشف المعايير النحوية للّغة العربية. ودراسة عملية القول تمثّل «تهيئة وإعداداً لفهم المعنى والمقصود من قِبَل المتكلم» وإن كان السامع والقارئ من وجهة نظر أركون يتولد لديهما «تعددية في المقاصد والمعاني». والطريق الذي يقرّ بنا إلى مقصد الناطق والمتكلم إنما هو التحديد الدقيق والصارم لصائغات الخطاب «ثم بشكل أكثر احتمالية وصدفوية المفردات المجرّدة»[3].

(1) المصدر نفسه، ص125.
(2) المصدر نفسه، (الهامش).
(3) المصدر نفسه.

المحدّدات أو المعرّفات:

إن جميع الأسماء التي وردت في سورة الفاتحة سواء المصادر، أو أسماء الفاعل، أو المفعول به، أو الصفات الاسمية، محددة «إما بواسطة أل التعريف وإما بواسطة تكملة تعريفية»، وهذا يعني أن كل ما تمّ التحدّث عنه «معروف تماماً أو قابل لأن يعرف»، وإذا استثنينا الحمد، والصراط، والمغضوب، والضالين، «فإن جميع التحديدات أو الأسماء الأخرى مسبوقة بكلمة الله أو مقادة من قِبَلها»، وتحتل هذه الكلمة مكانة مركزية وأساساً من حيث المعنى رغم عدم ورودها كفاعل نحوي إلّا مرة واحدة وذلك في كلمة أنعمت، كما إن كلمة الله محددة بأداة التعريف وسلسلة من أسماء البدل التي تشكّل أيضاً تحديدات وصفية في آن واحد.

و«تعريف إله عن طريق أداة التعريف قد يحيلنا إلى مفهوم غير متبلور كثيراً في النصوص السابقة للفاتحة» أي السور من رقم (1) إلى 45، وفي المقابل «يحيل هذا التعريف إلى إحلال تسمية وحيدة وكونية، محل استخدام مشترك ذي مضمون متغير. وهذا المضمون الجديد للتحديد من أجل أن يثبت «شرحت أل التعريف بشكل ما مباشرة من قبل استخدام أسماء البدل من أمثال: (الرحمن الرحيم، رب العالمين)»، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصياغة التشفيعية أو الاسترضائية ويقصد بها البسملة «فإن الاسم المستخدم (ب، سم) محدد مباشرة عن طريق الله الذي يشكّل مُحدِّداً أو معرِّفاً من الناحية القواعدية أو النحوية ولكنه بعد أن يستعاد من قبل مصدرين مستخدمين كنعتين فإنه يخلع على المحدد اسم قيمة، الاسم الأمثل بامتياز»، وبذلك ترقى الصياغة التعبيرية (ب ـ سم) نهائياً «لكي تتخذ دلالة متفرّدة ومتجسّدة في

الصياغة الأخرى الشائعة: باسمه تعالى، حيث إن الله لم يعد مسمّى إلا من قبل ضمير شخصي».

وقيمة أداة التعريف تمتاز بأهمية بالغة في التركيبة اللغوية: الحمد أو ال ـ حمد. ويشيد أركون بفطنة المفسرين من الكلاسيكيين الذين أدركوا الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام إذ قالوا «بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان»[1].

وينقل كلام الفخر الرازي في سبب اختيار كلمة الحمد دون أحمد الله مبيّناً أولوية العبارة الأولى[2]. ثم يأتي أركون على كلمات: «الصراط المستقيم»، «الذين أنعمت عليهم»، «المغضوب عليهم»، «الضالين»، معتبراً: «أن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية»، فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محدّدين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلاً أو متكلماً»[3]، فكلمة «المغضوب عليهم» أو «الضالين» تدل على أشخاص محدّدين بدقة في مكة كان لهم موقف معادٍ للرسالة الجديدة، إلا أن القرآن لا يذكر أسماءهم «وإنما يترك الصياغة عامة شمولية تنطبق على أعداء هذا الدين في كل زمان ومكان» «ولا ينزل إلى مستوى تسمية هؤلاء الناس بأسمائهم الحقيقية»[4].

والتصنيف الذي يقصده أركون هو النسبة لأنه يعلق على العبارة التي

(1) المصدر نفسه، ص126 ـ 127.
(2) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ج 1، ص218 ـ 219.
(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص127.
(4) المصدر نفسه، (الهامش).

تضمنت هذه الكلمة في الهامش «النسبة ليست إلا عبارة عن صفة نحوية» كما يقول إميل بنفينيست «الجملة النسبية» في كتابه مبادئ في علم الألسنيات العامة.

ثم يتطرق أركون إلى الإضافة مبيّناً أنها تتيح لنا «أن نلفت الانتباه إلى وجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية»، فيوجد «تفاعل نحوي متبادل بين المحدَّد والمحدِّد (مضاف / مضاف إليه) وذلك في رب العالمين وبسم الله (أو ب ـ سم الله)، وهذا التفاعل موجود على مستوى المعنى. فكلمة رب وإن كان المعنى الشائع لها «قد أصبح خصوصياً أو مخصّصاً عن طريق الطرف المحدَّد: أي عالمين «وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمانية. وبالعكس فإن عالمين على الرغم من لانهائيتها موضوعة تحت تبعية رب».

ومما يستوقف أركون في كلمة «العالمين» الجمع، فجمع عالم عوالم وليس عالمين، ومن هنا ينقل كلاماً لجيرار تروبو والذي يذهب إلى أن أصل الكلمة عالم ـ كما يقترحه الفخر الرازي ـ مشتق من كلمة عَلَمَ «أي علامة أو وسم أو دفعة)»، ورغم أن أركون يعتبره كلاماً بارعاً من وجهة نظر علم التأويل، ولكنه يعتقد أنه «غير مقبول من وجهة نظر علم الفيلولوجيا (أو فقه اللغة)».

ويضيف «نحن نعلم أن صيغة فاعل وجمعها فواعل ممثلة في اللغة العربية بعدد محدد جداً من الكلمات[1]، وهذا العدد لا يتجاوز العشرين كلمة في اللغة العربية كلها، وكلها من أصل أجنبي ومعظمها مستعار من اللغة الآرامية عن طريق السريانية»، ويبيّن أن كلمة عالم تكررت في

(1) المصدر نفسه، ص127.

القرآن 73 مرة وتكرارها «في حالة الجمع»، ومن هنا يعتبر مثل هذا الجمع دليلاً مؤكداً «على استعارتها عن طريق اللغة السريانية»، ولكي تفهم هذه الكلمة في اللغة العربية يرى من الضروري ذكر معانيها المختلفة في اللغة السريانية، و«في هذه اللغة نجد أن كلمة عولم وجمعها عولمين تعني أولاً: «قرناً، أبدية، عصراً»، ثم عن طريق الامتداد والبسط تعني: «القرن الحاضر» أي «العالم»، «البشر».

ويرى أن هذه الكلمة تعادل تماماً «الكلمة الإغريقية «آيون» aion والكلمة اللاتينية saeculum، وكلتاهما تعنيان: زمناً، أبدية، قرناً، ولكن تعنيان أيضاً: عصراً، جيلاً، عالماً».

لينتهي إلى القول بأن «كلمة عالمين الواردة في آيات عديدة من القرآن قد اتخذت معنى «أجيال البشر» ففي هذه الآيات يقول القرآن بأن الله قد اختار فرداً أو شعباً يعتبر قدوة لجميع البشر الآخرين، أو أنه يُعامل شخصاً ما كما لم يُعامل أي إنسان آخر، أو أن شخصاً تصرف بطريقة تختلف عن جميع البشر، «ثم يدعو إلى ملاحظة كلمة عالم جمع عالمات في اللغة الأثيوبية وتعني: عصراً، قرناً، أبدية، إنساناً ينتمي إلى عصر ما، عالم»، كل ما ذكر ينقله أركون عن جيرار تروبو. يقول أركون: نلاحظ أن جيرار تروبو لا يذكر تعبير: «رب العالمين، ودلالات هذا التعبير يمكن أن تكون زمنية (أبدية، عصراً، قرناً)، وفضائية أو مكانية (العوالم، الكون)، أنطولوجية (الكائنات، البشر)، إنه رب كل شيء» إنه رب العالمين. لنلاحظ أيضاً أن الحقل المعنوي لكلمة «عالمين الواردة في القرآن أكثر تعقيداً من ذلك الذي توحي به الإبتمولوجيا (علم أصول الكلمات) والسياقات المباشرة»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص127 ـ 128 (الهامش).

الضمائر في سورة الفاتحة:

تعتبر الضمائر صنفاً من أصناف المحدّدات التي تتيح متابعة تدخّل المتكلم. وتحليل الضمائر يعد أحدى اللحظات الحاسمة لقراءة أركون لأنه سيجبر على معالجة تلك المسألة الحساسة جداً والخاصة بمؤلف النص.

وتتجلى هذه الضمائر في كلمة «إياك»، والتي تكررت في السورة مرتين مع أداة الفصل «إيّا» لتدل على من تتوجّه إليه العبادة «نعبد» ومن تطلب المعونة منه «نستعين».

وتحتل كلمة (الله) موقع الفاعل النحوي في أنعمت واهدنا وكلمة (الله) يمكن أن تلحظ في المتضادة الثنائية «أنعمت عليهم وغير المغضوب عليهم»؛ ففي العبادة الأولى تعتبر «تَ» فاعلاً نحوياً مصرّحاً به وهو «المعترف به كفاعل للأفضال والنعم الممنوحة لبعض المخلوقين»، وأما في العبارة الثانية فرغم أن الفاعل «المفروض من قبل السياق» لا يمكن أن يكون سوى الله ولكنه مضمر لم يصرّح به فهو «من الناحية القواعدية مجهول» ويعادل هذه التركيبة «الذين غُضب عليهم»[1]. وأما الدروس المستخلصة من هذا التضاد فيستطرق إليها أركون فيما بعد.

ثم يتطرق أركون إلى كلمة «نعبد»، و«نستعين»، و«اهدنا»، فهذه الكلمات تتضمن ضميراً مصرّحاً به ويعتبر أن «نحن» تعبر عن «لا ـ أنا» ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين: أنا وأنت، أنا وهم، ولكن بما أن النحن مرتبطة أولاً بـ أنت في نصنا، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن

(1) المصدر نفسه، ص128.

تكون إلا «أنت وهم» ويقصد من «هم» «جميع القائلين أو المتكلمين الحاضرين أثناء التلاوة الطقسية أو الشعائرية»، وتعني أيضاً: «جميع المتكلمين المحتملين أو الممكنين الذين عندما يقولون النص (أو عندما يلفظونه) لا يمكنهم أن يفلتوا من القيم اللغوية الملازمة أو المحائثية».

والنص أو السورة ليس فيها أية علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف. فالارتباط الثنائي بين «أنت / نحن» يُتيح أن نتحدث عن «أنا» متكلمة متغيرة وعن «مُرسَل إليه وحيد ومحدَّد تماماً»، وهذا هو الفرق بين هذه السورة وبقية السورة أو النصوص القرآنية، فقد نرى ما يدل على المؤلف من قبيل فعل الأمر «قل» أو «إنّا»[1] أي «نحن»، والتي تدل على الجلالة والعظمة المطلقة «وهذه النحن هي التي تظهر في الفاتحة بصفتها العامل المُرسِل ـ المرسَل إليه».

ومهما حاول أركون عدم إدخال (مفهوم العامل) «هذا المفهوم الصعب» إلا أنه يعتقد أنه هو «الأكثر قدرة على شرح آلية الاشتغال النحوية المعنوية لنصّنا، ويقصد من المفهوم العامل (actant)» الفاعل في الواقع ولكن بمعنى يتجاوز المعنى النحوي. ففي كل سرد لغوي أو حكاية يوجد: فاعل، وموضوع، ومرسِل، ومرسَل إليه، ومعارض للبطل أو (للفاعل) ومساعد أو (نصير) له»[2]. ويذهب أركون إلى «أننا لو حصرنا أنفسنا بالمفهوم الكلاسيكي (للذات، أو الفاعل) لما استطعنا تحليل هذا التعبير المركزي الحمد لله بكل الدقة والصراحة المطلوبة».

فعبارة الحمد لله جملة اسمية من الناحية النحوية تتكون من مبتدأ

---

(1) المصدر نفسه، ص129.

(2) المصدر نفسه، (الهامش).

وخبر. «لدينا عمل معروض وكأنه موجَّه إلى الله خارج كل إشارة إلى متكلم معين أو إلى زمن محدد».

فالمرسل إليه المستمر هو الله حيث يرسلون إليه عمل (الحمد)، وهذا العمل له فاعل ـ مُرسِل بالضرورة إلا أنه «لا ينبغي الخلط بين هذا الفاعل. . . المرسِل وبين القائل أو المتكلم»، وذلك لأن بالإمكان أن «أقول «الحمد لله» على سبيل المثال النحوي ليس إلا»، ولكننا إذا انتقلنا من الصعيد النحوي التركيبي إلى الصعيد المعنوي فإن القائل ينفصل بصعوبة أكثر عن الفاعل ـ المُرسِل»، وذلك لأن العلاقة سوف تغنى بوظيفة جديدة إذ إن فعل الحمد من الناحية المعنوية يفترض «فاعلاً مُرسِلاً للنعم وعاملاً مستقبلاً (أو مرسَلاً إليه) لهذه النعم»، فالله هو العامل المرسل للنعم والمستقبل لفعل الحمد والشكر، «وأما القائل فهو العامل الذي تُرسل إليه النعم والذي يرسِل فعل الحمد والشكر إلى الله».

من هنا فإن «مفهوم العامل يلبّي بالفعل تلك الحاجة إلى تدفعنا إلى تعيين جملة من الوظائف النحوية والمعنوية المنجزة من قبل «فاعل» واحد، أو «ذات واحدة».

وإذا كان النص كما ذكر «فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حداً أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال ثم يبنى ويتشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم». بعد كل ما مر يحاول أركون استخلاص النتيجة التالية وهي عدم الحاجة «إلى الانطلاق من المسلّمات اللاهوتية الدوغمائية لكي نتحدث عن القرآن». ليعود بعدها فيقول «على الرغم من ذلك فإننا سوف نلتقي بهذه المسلّمات كلها على طريقنا أي في أثناء البحث المفتوح عن معنى النص»، ولم يوضح أركون الموقف من

هذه المسلّمات عندما يلتقي بها، ولعله ينوي زعزعتها كما هو الواضح من خلال ما رأيناه منه تجاهها فيما سبق.

ويحاول أركون في آخر المطاف الاحتفاظ بما قاله بما يلي: «أن الله (او ال ـ لاه) هو العامل المرسِل ـ المرسَل إليه رقم (1). أما القائل ـ أي الإنسان ـ فإنه العامل المرسَل إليه ـ والمرسِل رقم (2)»، ليحاول بعد ذلك بيان كيفية تشكّل هذين العاملين «من خلال التفاعل المشترك وتبادل المنظورات»[1]؛ إذ إنهما «يتشكلان من خلال التموضع بالقياس بعضهما إلى بعض وعلى مدار النص القرآني»[2].

الأفعال في سورة الفاتحة:

عندما نقيس الأفعال في سورة الفاتحة بالضمائر نجدها أقل ولكن يظهر فيها فعلان مصرّفان على طريقة الفعل المضارع وهما: نعبد، نستعين. «وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1)»، ويقصد بالعامل رقم (1) الله وبالعامل رقم (2) الإنسان. ويدل الفعل المضارع «على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف ومخاطب محدّد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة والقادر على خط الرجعة على الشفقة والرحمة».

ويستشهد أركون على هذا الإلحاح بتكرار كلمة إياك مرتين في «إياك نعبد وإياك نستعين»[3]. ومن الملاحظ أن أركون عندما يتكلم عن الخادم

---

(1) المصدر نفسه، ص130.

(2) المصدر نفسه، (الهامش).

(3) المصدر نفسه، ص131.

والضعيف يعتبر هذه العلاقة مما أسسه القرآن ورسّخه على مدى العصور في جميع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام[1]. ويرى أركون وجود تحالف بين الوظائف النحوية التركيبية وبين القيم المعنوية للتعبير بشكل مطابق أو صحيح عن الجدلية المشكّلة لكلا العاملين؛ بل إن الوظائف النحوية تقوّي القيم المعنوية، وفعل الأمر الواقع بعد الفعلين المضارعين «اهدنا» لا يشتمل على قيمة الأمر، وإنما «يوضح الاسترحام الموجود ضمنياً في نعبد ونستعين».

وأما كلمة «أنعمتَ» فهي الفعل الوحيد الذي يتخذ صيغة الماضي، وفاعله النحوي فهو العامل رقم (1).

«ويدل على حالة حصلت أو تمّت ولا مرجوع عنها، إنها ناتجة عن فاعل سيد ومستقل»، فليس هنا توتر مع الفاعل، «والفجوة الكائنة بينه وبين فعله، ما إن يتم هذا الفعل، حتى تهمّ المُرسل إليهم (عليهم)».

وإذا كان ثمة فعل ماضٍ وفعل مضارع فإن التضاد الكائن بينهما يضيف «سمة إضافية متميزة لمكانتي كلا العاملين»[2].

الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

تتجلى أهمية الأسماء «في عدد المفاهيم البدئية والأصلية وفي اللجوء إلى التحويل إلى اسم».

ويعني بالمفاهيم الأصلية «تلك التي إذا ما اختُزلت إلى جذرها

---

(1) المصدر نفسه، (الهامش).

(2) المصدر نفسه.

المعنوي تفلت من المتفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة».

وتحيل هذه المفاهيم «إلى كونية اللغة في تمفصلها المعنوي «الطبيعي»، وتقدم «معياراً صلباً من أجل تحديد تيبولوجيا للخطاب القرآني، وللخطابات بشكل عام».

والكلمات البدئية أو الأصلية في الفاتحة هي: اسم، ال ـ إلاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط. وتوجد كلمات رغم أنها مشتقة ولكن لها صيغة قريبة من الجذر (جذر الكلمة في التصريف) وذلك مثل عالم، رحمان، رحيم.

وإذا أردنا أن ندرس الحقل المعنوي لهذه الكلمات فينبغي أن يكون ذلك على مرحلتين:

1 ـ ربط هذه الكلمات بالبنى الإبتيمولوجية (أو الأصلية) للمعجم العربي، أي لمفردات اللغة العربية.

2 ـ تقييم التحولات المعنوية الطارئة عليها «داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية»[1]، وهذا يعني أن أركون يريد القول بوجود اختلاف وتشابه بين القرآن والنصوص العربية السائدة آنذاك، فتوجد كلمات كانت شائعة في الحجاز وقد استخدمها القرآن ولكنه ربما أضفى عليها معنى جديداً يتناسب مع المنظور الديني»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، (الهامش).

ويطرح هاشم صالح سؤالاً بعد ذلك وهو: «هل نمتلك نصوصاً موثوقة تعود إلى فترة القرآن نفسها لكي نقوم بعملية المقارنة؟ هذا السؤال»[1]. ورغم أنه حاول بيان المرحلتين إلا أنه يعقّب ذلك بالقول بعدم إمكان القيام «بهاتين المهمتين من البحث العلمي».

مع العلم أن هذا الطريق وحده هو الذي يمكّننا من «أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول، وانطلاقاً من ذلك وفي سبيل ترسيخ مناخ جديد من المعاني والتدخل في عمليات التحويل إلى اسم يمكن القبض عليه بسهولة من خلال «اللجوء إلى كلمات مزدوجة (كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل أو مفعول به)، فالمصادر تمارس فعلها نحوياً في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل»، وعملية التحويل إلى اسم بحذفها لعلامات الشخص والزمن والصيغة التي ترافق الفعل تقوم بتحويل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية «أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة. وبدلاً من تأكيد خاضع لشروط تدخل فاعل ما في زمن ما، وطبقاً لصيغة محددة فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تُمارس دورها كمحاجّة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق».

إن الذي يبدو واضحاً في «حالة اسم المليء بالحميّة: الحمد وهو الفعل الوارد في التركيب اللغوي» الذي قام أركون بتحليله سابقاً. وتنطبق أيضاً على اسم الفاعل مالك «التي يفضلها المفسرون المسلمون على التنويعة الأخرى ملك التي تمثل اسماً مستقراً وساكناً، هذا في حين أن كلمة مالك تعبّر عن الإرادة المؤثّرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم

---

(1) المصدر نفسه، (الهامش).

الحساب والقرارات التي ستُتخذ في ذلك اليوم»، كما تنطبق على اسم الفاعل: الضالين والذي يساوي التركيب الاسمي فيه «التركيب الفعلي مع فاعل اسمي نسبي هو: الذين يضلّون الصراط».

والملاحظ «أن اختيار الاسم الفعلي يتيح تصنيفاً أكثر وضوحاً وتوفيراً في الوسائل المستخدمة، ونبذاً أكثر راديكالية للفئة التي تقف خارج الطريق القويم أو الصراط المستقيم»[1].

وهكذا ينطبق الكلام «على الفئة المدلول عليها عن طريق اسم مفعول به: المغضوب عليهم ولكن أعضاء هذه الفئة يحافظون على علاقة مع فاعل خارجي لم يسمَّ».

إلا أن بمقدورهم العودة «إلى التحالف المعاش في الحمد لله عن طريق إيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال الفعال أي إلى الدمار الكامل للفاعل الذي ظل مضمراً في عبارة: المغضوب عليهم»[2].

البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

يسعى أركون إلى التمييز بسهولة بين أربع لفظات أو أربع وحدات للقراءة القاعدية، ثم سبع لفظات إخبارية طبقاً للتوزيع التالي:

1 ـ بسم الله 1 ـ الرحمن الرحيم

2 ـ الحمد لله 1 ـ رب العالمين

2 ـ الرحمن الرحيم

(1) المصدر نفسه، ص132.

(2) المصدر نفسه.

3 ـ مالك يوم الدين

3 ـ إياك نعبد وإياك نستعين.

4 ـ اهدنا الصراط المستقيم 1 ـ صراط الذين أنعمت عليهم

2 ـ غير المغضوب عليهم

3 ـ ولا الضالين

وهذا التقطيع للسورة يرتكز على التمييز النحوي بين العبارة ـ النواة/ وبين العبارة ـ التوسع.

ويتيح هذا التقطيع أمرين:

1 ـ توضيح «الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله (أو بعملية القول: الله) بشكل أفضل».

2 ـ فهم «كيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل نفسه».

وهذا التقطيع تؤكد صحته الألسنية أو اللغوية الممارسة الدينية الإسلامية، فالمسلم يتلو العبارتين النواتين الأوليين في مناسبات شتى من دون توسعهما المعنوي، فهو يبدأ بهما وينهي بهما طعامه مثلاً. كما إن «من السهل أن نرى أن العبارات ـ النويات الأربع تحتوي في آن معاً على النموذج العاملي»[1]، وهو النموذج الذي يحتوي على العاملين (أو الفاعلين) الأساسين الموجودين في كل رد لغوي أو حكاية[2]، كما تحتوي هذه العبارات «على البنية المركزية للتحالف المقدس وعلى

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص132 ـ 133.

الانعكاسات المعنوية المتضمنة في التوسعات». ويأمل أركون البرهنة في مكان آخر «على أن هذا التقطيع ينطبق على مجمل النص القرآني». هذا بالإضافة إلى أنه يتيح «أن نمركز التحليل على ما سندعوه بالنواة التبشيرية القرآنية»[1] ،فالتبشير القرآني يتمحور حول العاملين المذكورين[2].

النظم والإيقاع:

تتضمن سورة الفاتحة إيقاعاً، ونظماً، ومدة، وارتفاع صوت، وكثافة في عملية القول، وهكذا الأمر بالنسبة إلى القرآن بأسره. ومن هنا يحاول أركون إلقاء الضوء على هذه الحقيقة مؤكداً وجود أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والإيقاع في اللغة العربية وبالأخص في القرآن، وهي «لا تزال تنتظر من يدرسها طبقاً للمناهج الحديثة في التحليل العلمي»، فبروتوكول «القراءة الشعائرية وتقنين التجويد يقدّمان لنا بعض التعليمات التي لم يُدرَس تأويلها الصوتي، والفونيمي، والنظمي ـ الإيقاعي، بشكل جاد حتى الآن».

ورغم إيمانه هذا بضرورة تقديم دراسة في هذا المجال إلا أنه يقول إنه «من غير الممكن أن نخاطر بتفسير مرض لنص قصير كنص الفاتحة»، ومن هنا يكتفي بالتنبيه إلى ملاحظة بسيطة «وهي وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة».

فقافية إيم في: بسم الله الرحمن الرحيم، اهدنا الصراط المستقيم وأما قافية (إين) ففي: الحمد لله رب العالمين، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

---

(1) المصدر نفسه، ص133 (الهامش).

(2) المصدر نفسه.

ثم يقدم أركون ملاحظة أخرى في هذا الصدد وهي هيمنة الوحدات التالية: ميم (15 مرة)، لام (12 مرة) نون (12 مرة)، عين (5 مرات)، ها (5 مرات)، ليقول في الخاتمة «نحن نعلم أن التفسير التقليدي يضفي قيمة رمزية على كل وحدة صوتية وعلى عدد التكرارات. وبالتالي فإن الدراسة النظمية أو الإيقاعية للعلامات أو الكلمات ينبغي أن تتلوها الدراسة الرمزية (أو ينبغي أن تستطيل عن طريق الدراسة الرمزية)»[1].

ومن هنا يرفض أركون عملية التجزئة للقرآن التي يقوم بها الفقهاء، إذ ينتزعون «الآيات التشريعية، والأخلاقية، والتاريخية وغيرها من نواتها التبشيرية الشعائرية» وذلك لوجود بنى تابعة «لا يمكن معالجتها وحدها أو بمعزل عن سياقها إلا بقرار اعتباطي»[2].

العلاقة النقدية: الفاتحة كمنطوقة أو كعبارة:

يعتقد أركون أنه قام بتحليل مجهري من خلال ما مر، وأن هذا التحليل فتح بعض المنافذ على معانٍ ودلالات متعددة، إلا أن الصرامة التقشفية للقراءة الألسنية أجبرت على ترك تلك المنافذ مباشرة ولهذا «السبب يتعين أن نعود إلى العبارة أو المنظومة أي إلى النص المعتبر هذه المرة كلاً ناجزاً مكتملاً».

وينقل كلاماً للناقد جان ستاروبنسكي من كتابه: «اعتبارات حول الحالة الراهنة للنقد الأدبي»، إذ يصف النص بأنه عبارة عن «مادة لائقية» تترك نفسها «تُسكَن من قِبَل القراءة. إنه ـ أي النص ـ يحرّض على

(1) المصدر نفسه، ص134.
(2) المصدر نفسه، (الهامش).

احتفال الرغبة، إنه انطلاقة صور وعمل إجباري للفكر والأحلام»[1]، إلا أن هذا لا يعني ترك «أنا» القارئ تنتقم لنفسها بعد أن لجمت بواسطة علم الألسنيات ومصطلحاته المتقشفة الصارمة، فالعلاقة النقدية تبقى عبارة عن تقشّف صارم أيضاً فهي «تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع «الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري».

ويقصد جان ستاروبنسكي من ذلك أنه عندما يقرأ نصاً ما فهو يشعر بالفرح والاستمتاع الشديد وذلك لما يثيره فيه من مشاعر قوية، وبعد انتهاء هذه الحالة يعود إلى النص ليعرف السبب الذي أدى إلى هذا الاهتزاز، ومن هنا عليه أن يعامل النص كشيء من الأشياء ليتسنى له دراسته بشكل موضوعي دون إلغاء المشاعر، وهذا ما يتطلب النظر إلى النص في ماديّته اللغوية البحتة فهو مؤلف من حروف وكلمات وعبارات. كما يتطلب دراسة نسيجه اللغوي من الداخل وبشكل محايث أو لاصق به قدر الإمكان» «فالكاتب الكبير لا يوظّف أي كلمة أو أي حرف إلا من أجل خدمة المعنى وصياغته بطريقة جذابة ساحرة»[2].

ويرى أركون أنه «يوجد شرط أولي منهجي ينبغي أن يُرفع أو يزال في حالة الفاتحة»، ويقصد أنه يوجد «طريق طويل يتمثّل في استعادة جميع التفاسير أو القراءات السابقة التي أثارتها سورة الفاتحة وهي كثيرة جداً في التراث التفسيري الإسلامي»، ويذكر الهدف من ذلك وهو

---

(1) المصدر نفسه، ص135.

(2) المصدر نفسه، (الهامش).

«تحديد نقاط الخلاف والاتفاق الكائنة بينها وبين القراءة الحديثة (أو بالأحرى إعادة القراءة»[1].

ويشير إلى وجود طريقين في هذا المجال، طريق قصير اختاره علماء السيميائيات والدلالات المعاصرون ويتمثّل في «إعادة قراءة الكتابات المقدسة من أجل البرهنة على الصلاحية المنهجية والخصوبة الإبستمولوجية لعلم الدلالات السيميائية (أو علم العلامات والرموز)» ويوجد طريق طويل وهو الذي يختاره أركون لأنه يمثل «الطريقة الوحيدة لتحاشي النزعة الاصطناعية والاعتباطية للموضات العلمية العابرة»، وفي هذا الطريق إنصاف للقدماء.

وعملية اختراق طبقات المعنى المتراكمة بعضها فوق بعض والتي تشكل التراث التفسيري قد لا تؤدي «إلا إلى العثور على بعض القطع النادرة شأنها شأن ما يحصل لعلميات الحفر والتنقيب الأركيولوجية». كما يمكن التوصل «إلى تشكلات جديدة» ولكنها متبعثرة، «تشكلات يمكن للهواة أن يذهبوا لتأملها في المتاحف السيميائية»، كما يمكن كسب «معرفة مضمومة الأجزاء (أو موحدة الأجزاء) عن الإنسان»، وفي النتيجة يمكن التوصل «إلى تفكير أكثر توازناً وأفضل ارتكازاً على المشكلة الحيوية للمعنى الأخير، وذلك لأن النصوص الدينية تتميز عن جميع النصوص الأخرى من حيث مزعمها إن لم يكن في تسليم المعنى الأخير فعلى الأقل في تسليم المفتاح ـ الوحيد ـ الذي يوصل إلى هذا المعنى الأخير. وإنها لحقيقة واقعة أن جميع التراثات الدينية قد أخذت هذا المزعم على محمل الجد حتى يومنا هذا»، ومن هنا ينبغي ألا يتمثل

---

(1) المصدر نفسه.

الاهتمام بالبعد التاريخي العميق والطويل للمسألة «في مجرد التجميع المتراكم والمتبحر للنصوص، والأوصاف، والمعلومات، وإنما في بذل الجهد من أجل الإجابة عن السؤالين التاليين:

1 ـ ما هو مضمون، ووظيفة، وأهمية، المعنى الأخير طبقاً للتراث التفسيري الإسلامي؟

2 ـ هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكماً حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيسي الأول، وبين المعنى الأخير المتلقّى أو المتجمّع في التفسير التقليدي»؟ فهل الإجابة عن هذين السؤالين أمر ممكن دون دفع روح التواضع العلمي إلى حد تجميد البحث أو شلّه، ودون الاكتفاء بتكرار ما قاله المعلمون القدماء بشكل كسول؟ والإجابة من وجهة نظر أركون تتحقق تدريجياً إثر المحاولات أو الدراسات الصارمة، المخلصة والجريئة»[1].

ب ـ اللحظة التاريخية:

إن ذكر جميع القراءات التي أثارتها سورة الفاتحة منذ بدايات التفسير الإسلامي تتطلب إعداد مؤلف ضخم من وجهة نظر أركون، كما نحن بحاجة إلى عمل طويل من الجرد والفرز، الأمر الذي لا يتأتى من قبل شخص واحد بل يحتاج إلى فريق كامل من فرق البحث.

وعلى هذا الأساس يختار أركون كتاب التفسير الكبير للفخر الرازي، ويمتاز هذا المفسر بقدرة هائلة على بلورة التوليفات، أو

---

(1) المصدر نفسه، ص135 ـ 136.

التركيبات، أو المحصلات الجامعة، كما «يتمتع ببصيرة نادرة ونافذة». ويعد تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري من خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة له. ويكفي دليلاً على ضخامة جهده ما خصصه «للآية الأولى من سورة الفاتحة»، حيث بلغ «37 صفحة مكثفة وكبيرة من صفحات طبعة القاهرة أما مجمل سورة الفاتحة فقد استغرق منه 99 صفحة».

وهذا الكتاب الذي يمثل النص الثاني المشحون بتراث تفسيري غني وطويل «ينبغي أن يُقرأ لذاته وبصفته كليانية شغالة».

والهدف من عمل أركون هذا هو مقايسة «حجم المطابقة بين النص الأول (أو النص الوصيّ، النص المؤسس)، وبين النص الثاني (نص التفسير، وهو هنا نص الرازي)»، ثم يحاول عقب ذلك البحث عن «مختلف الشيفرات (والقوانين) التي تتحكم بقراءة الرازي أو بتفسيره».

وكانت نتائج القراءة الأولى لهذا النص ما يلي:

1 ـ النسق اللغوي (أو الشيفرة اللغوية):

ابتدأ الرازي وجميع الأصوليين مؤلفاتهم «بمقدمات لغوية مسهبة وغزيرة. وتشكل هذه المقدمات الجزء الأكثر صلابة والأكثر حضوراً من مؤلفات التفسير والأصول، أي أصول الدين وأصول الفقه. ويقصد من الأكثر حضوراً» «أنها لم تبطل حتى الآن على العكس من مضامين هذه الكتب. وهنا بالضبط يمكننا أن نرى بأم أعيننا البلورة العربية المحضة للفكر الإسلامي فمفهوم القانون (أو الشيفرة) يتيح لنا

أن نفرز المعطيات اللغوية المختلطة غالباً بالآراء المختلفة أو المتعددة للتفسير». والخلط بين المستويات يعد خطراً كبيراً ما إن تتدخل نظرية الإعجاز[1].

2 ـ النسق الديني (أو الشيفرة الدينية):

ويتكوّن «من مجمل المبادئ اللاهوتية، والعقائد الإيمانية، والطقوس والشعائر التي تتحكّم بالفكر، وبالتالي بالخطاب» وتقوم بتوجيه الخطاب في جهة معينة.

ويرى أركون أنه من الضروري التميز بين مجالين أحدهما مجال التقديس المشمول بهذا النسق، وثانيهما المجالات التي يتحدث عنها تحت عنوان النسق الرمزي، والنسق الثقافي، والنسق التأويلي الباطني، «فالشيء المهم هنا هو أن نبيّن كيف أن الدين كان يلحق بذاته (في خطاب المفسرين) كل محلّات المعنى والدلالة Topoi».

3 ـ النسق الرمزي (أو الشيفرة الرمزية):

لم يحظَ توسع مجال الخيال أو المخيال انطلاقاً من النص القرآني باهتمام علماء الإسلاميات المعاصرين حتى الآن.

بينما يرى أركون أن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال، إلا أن عمل الخيال وللأسف «قد سُفّه في الإسلام كما في اليونان الكلاسيكة وكما في الغرب عن طريق العقل المعقلن».

---

(1) المصدر نفسه، ص136 ـ 138.

وتفسير الرازي كما «يفسح المجال للعقل المهيمن لدى الفلاسفة يتيح على الرغم من ذلك أن نتتبع إلى حد بعيد الخط الرمزي بما فيه الكفاية».

4 ـ النسق الثقافي (أو الشيفرة الثقافية):

إن النسق الثقافي غني جداً لدى الرازي كما يرى أركون حيث يجمع «بين دفتي كتابه خلاصة العلم العربي لكي يصل إلى المعنى بكل الوسائل الممكنة (أو المتاحة) في زمنه. ولكنه يوجّه هذه الوسائل باتجاه يخدم مصلحة المذهب الديني الذي ينتمي إليه وبالتالي يخدم سياسة هذا المذهب». ومن هنا «ينبغي الكشف عن جميع مستويات ولحظات خطابه، أي المستويات واللحظات التي يتحول فيها النسق الثقافي إلى نسق إيديولوجي»، إلا أن تحديد أهمية هذين النسقين لا يمكن أن يتم «إلا بعد أن ننتهي كليّاً من قراءة النص».

5 ـ النسق التأويلي أو الباطني

وهو الأهم من منظار أركون «لأنه من وجهة نظر المفسِّر فإن جميع الأنساق السابقة تسير باتجاهه وتتلاقى حوله لكي تتوصل إلى المعنى الأخير للنص القرآني». ووجود هذا المعنى الأخير شيء مؤكّد في القرآن لا يرقى إليه الشك بالنسبة للرازي والوعي الإسلامي كله، يضاف إلى ذلك إمكان تعيين أو تسمية هذا المعنى الأخير ضمن بعض الشروط المعيّنة والدقيقة.

ومن هنا تواجه قراءة أركون الخاصة مشكلتين أساستين كما يقول، وهما:

1 ـ إمكانية إطلاق حكمه على المعنى الأخير في القرآن.

2 ـ مستوى إمكانية أن يُموضع «المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي أو أي مفسر إسلامي كلاسيكي»، فهل يموضعه «على المستوى الديني، أم الرمزي، أم الثقافي، أم الأنطولوجي»؟. أي «ما الذي يفرِّق ثم ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث»؟. فليس الأمر يتعلق «بمجرد ترتيب للنص الثاني عن طريق تصنيف الأنساق التي تتحكّم به، وإنما الهدف هو أن نشكل تيبولوجيا للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي، والرمز بالعلامة، والتربية الفكرية بالأيديولوجيا، واللغة المثالية أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها»[1].

ثم يستشهد بكلام للرازي «والذي تتجلى فيه هذه المتضادات عن طريق الإيحاء أو التسمية الصريحة، وهي: الفائدة الثانية عشرة: والتي تتضمن قصة السقطي واستغفاره، لأنه قال عندما احترقت دكاكين الآخرين ولم يحترق دكانه: الحمد لله. وتقسيم الفخر الرازي النعم إلى نوعين: نعم الدنيا ونعم الدين، وأن ذكر الحمد لا بدّ أن يكون في مقابل نعم الدين»[2].

ثم يقول أركون: «من السهل أن نكتشف في هذا المقطع بعض نقاط انطلاق أنساق المعنى وأماكنه Topoi»، كما يؤكد على ضرورة ملاحظة «المكانة اللغوية لهذه النادرة، والدور الذي تلعبه في إسباغ الروح على

---

(1) المصدر نفسه، ص139.

(2) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ج 1، ص224.

الخطاب، وذلك على عكس الخطاب البرهاني الاستدلالي الذي يعتمد المفاهيم المنطقية والمحاجّات العقلانية».

ج ـ اللحظة الإنثروبولوجية:

إن المقاربة الإنثروبولوجية لم تنجح في فرض نفسها على الأديان التوحيدية حتى الآن من منظار أركون «وسبب ذلك إيديولوجي واضح جداً»، فالبحث العلمي كان امتيازاً محصوراً بالغرب منذ قرنين، وكان اهتمامه بالأديان غير المسيحية انطلاقاً من منظور إثنوغرافي. وقد استطاع هذا المنظور إبراز تفوق اليهودية والمسيحية وخصوصيتها وذلك في نظرياته العقلية البدائية، ثم «الفيومينولوجية الحيادية ظاهرياً»، ثم «نظرية التشريح البنيوية». فهم يستخدمون علم الألسنيات والتحليل النفسي وتاريخ الأديان «من أجل إعادة التفكير (أو تجديد التفكير) في الحقيقة المطلقة أو العليا للعقيدة اليهودية المسيحية»، فيتبحرون علمياً لتحقيق هذه الغاية، وأما الإسلام فهو منبوذ ومستبعد في مشروعهم العلمي والفكري، «وهذا ما يدفع أركون إلى استنكار التوجه الإيديولوجي لما يُمارس في الغرب تحت اسم العلوم الدينية[1]. فها هو الباحث م. ميسلان في كتابه: من أجل علم جديد للأديان ورغم التنبيهات والملاحظات المرنة التي يوردها إلا أنه «لا يحيل أبداً إلى المثال الإسلامي»[2].

من هنا يدعو أركون إلى تطبيق هذه المنهجيات الغربية على الإسلام

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص140.
(2) المصدر نفسه، (الهامش).

وإعادة «التفكير في شروط تشكيل الإنثروبولوجيا الدينية وكيفية تحديد مهامها وأهدافها، «وذلك على أسس أكثر علمية أو إذا شئنا على أسس أقل ما تكون إيديولوجية».

ومن هنا يطرح السؤال التالي: «في ما وراء الخصوصيات الدوغمائية، والشعائرية، والثقافية، واللغوية، وغيرها، هل يحتوي نصنا وبشكل عام النص الكامل الذي يُشكّل جزءاً منه على مرجعيات بدئية أو أصلية بشكل كامل؟ وإذا كان الجواب نعم، فكيف يُعبِّر هذا الأصل البدئي عن نفسه؟ ما هي روابطه وعلاقاته؟ أو ما هي فراداته بالقياس إلى الأصل البدائي المعبَّر عنه في النصوص الدينية الكبرى الأخرى (وأضيف: في النصوص الشعرية)»؟.

يذهب أركون إلى «أن سورة الفاتحة هي الفرصة السانحة لطرح مثل هذا السؤال إلا أنها لا تقدم المادة الكافية للإجابة عليه.

ويسعى أركون إلى الوصول إلى الذرى القصوى للوجود البشري كالحياة، والموت، والزمن، والحب، والقيمة، والامتلاك، والسلطة، والمقدس، والعنف، وذلك بالأصل البدئي. وتتداخل هذه الذرى فيما بينها وتحيل كلها إلى مسألة الكينونة أو الوجود، «وفيها يتولّد المعنى، ويتشكّل، وينبني، وينهدم، ويستحيل، ويتبدل، ويتقلص، ويتسع، وتتجمع أوصاله المتبعثرة، أو يتوحد»، وتشكّل تحولات المعنى هذه «عديداً من المعاني أو كمّاً مماثلاً منها»[1].

والأصل المبدئي لا يمكن التوصل إليه «إلا عن طريق الإيحاء،

---

(1) المصدر نفسه، ص141.

إيحاء اللغة الرمزية، ولا يمكن التعبير عنه مرة واحدة وإلى الأبد عن طريق اللغة الحرفية والمنطقية». والقول برمزية اللغة القرآنية أكثر مما هي حرفية لا يعني «إنكار أو جحود كل التفسير التقليدي الموروث (بخاصة السنّي)»، فالتفسير التقليدي قد «استمات في البحث عن التحديدات الواقعية المقصودة بلغة القرآن، وكذلك استنفذ جهده في إيجاد البراهين الدقيقة التي تبرهن على صحة كل ما ورد في القرآن». ولا يعني هذا الكلام تحمّل «مسؤولية جميع التركيبات المجازية أو الرمزية، والأحلام الجامحة، والهواجس الفضفاضة، للمفسرين الصوفيين والباطنيين، وإنما يعني ذلك بكل بساطة الاعتراف بإحدى الوظائف الأساس للغة». وقد طُمست وعطلت هذه الوظيفة طيلة قرون «من قبل الممارسة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها. وهذه الممارسة حبّذت انتشار الخيالات الشعبية في الوقت الذي احتقرتها وسفَّهتها».

إن ما يتيحه التفسير الرمزي للغة الدينية هو اكتشاف «إحدى السمات الخصوصية أو الخاصة بالفكر الأسطوري (أو المجازي = الخيالي)، فاللغة الدينية بالنسبة لهذا الفكر هي عبارة عن قوة تحقيقية أو تنفيذية». إن التحليل الألسني السابق كان يقود «للتحدث عن لغة أدائية أو تحقيقية بمعنى أني أحقّق ما أقول وقولي يؤدي إلى التحقيق الفعلي لوجودي».

توجد رمزانية خير وشر لا يمكن التخلص منها والتي تم التعبير عنها في «إياك نعبد، صراط مستقيم، أنعمت / مغضوب عليهم، ضالين».

كما لا يمكن التخلص من الكينونة المدشّنة في كلمات من قبيل: الله، رب العالمين.

ولا يمكن التخلص أو النجاة «من ذروتي الزمن والموت المثارتين ضمنياً وكأنهما عبور أو ممر».

ولا يمكن تجاهل كل ذلك «إلا إذا حصرت نفسي بقراءة فيلولوجية للفاتحة»، وذلك لأن «الفيلولوجيا تتفنن» في معاملة كل كلمة وكأنها علامة خطية أو مكتوبة، وتعتقد إمكانية تثبيت معناها عن طريق الإيتيمولوجيا (علم أصول الكلمات) وعن طريق المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية[1].

فالفيلولوجيا مثلاً تقول «إن كلمة الله ليست إلا تفريداً أو تمييزاً عن طريق كلمة إله. وهكذا تُعامل بالطريقة نفسها كل الصفات المذكورة في القرآن لكي نعارض المفهوم القرآني «الله» بالآلهة التي كانت سائدة قبل الإسلام».

وعند الاقتصار على سورة الفاتحة فإن هذه الكلمات لا ترتبط بعائد محدد أو معروف بدقة ولكنها «تحيلنا إلى ذروة أو عدّة ذرى» مر الحديث عنها. وهذا الانفتاح على الذرى الواسعة جداً قد تنبّه له القدماء فقالوا: «الحمد لله... الرحيم: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الأنطولوجية والمنهجية للمعرفة (يُدعى علم الأصول في اللغة الإسلامية الكلاسيكية).

مالك يوم الدين: يحيلنا إلى علم الأخرويات (أي مجموع العقائد المتعلقة بالعالم الآخر كالبعث والحساب)».

إياك نعبد: يحيلنا إلى الطقوس والشعائر.

---

(1) المصدر نفسه، ص142.

اهدنا الصراط المستقيم: يحيلنا إلى علم الآخرة.

الذين أنعمت عليهم ـ يحيلنا إلى علم النبوة.

غير المغضوب عليهم يحيلنا إلى التاريخ الروحي للبشرية» أي الشعوب التي عصت أنبياءها فعاقبها الله على ذلك.

وهذا يكشف عن تمركز المعرفة الإسلامية في بعض التعابير البسيطة. إلا أن بعضاً يرى أن هذه المعرفة أسقطها المفسرون القدامى على نص الفاتحة وبعد فوات الأوان. ويجيب أركون أن هذا الاعتراض يقوّي البعد الإنثربولوجي الذي يحاول التركيز عليه، «فالواقع أن مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جداً ومنفتحة جداً على كافة ممكنات المعنى إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتُسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني، ولكن لا توجد أي معرفة ولا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبته نهائياً». ثم يحاول أركون إعادة قراءة الفاتحة في ما وراء التعاليم التي اعتقد التراث الإسلامي بضرورة فرضها كتحديدات أرثوذكسية ومقدسة للحقيقة الموحى بها.

ويستشهد على ذلك بالتفسير التقليدي للتعارض الكائن بين «الذين أنعمت عليهم» و«غير المغضوب عليهم»، فقد اعتمد هذا التفسير على المقولات اللاهوتية، والميتافيزقية، والأخلاقية، والنفسانية، والمنطقية، «مكوّناً نمطين من أنماط الإنسان، إنسان كامل كالنبي، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصالحين، وإنسان مكرّس للشر والضلال، وهو عرضة للغضب واللعنة الإلهية. وهذا يعني وقوع التفسير الموروث تحت تأثيرات «الثنوية والأفلاطونية المحدثة والأرسطوطالسية». فكلما استسلم

إلى هذه التأثيرات «حوَّل إلى تناقض صلب أو متصلب وإلى معانٍ مرتكزة على براهين»[1].

«وهكذا نجد أنه من المغري أن نجد في التضاد المذكور سابقاً بين «الذين أنعمت عليهم» و«المغضوب عليهم»، تمييزاً حاصلاً منذ الأزل ولا حيلة لنا فيه. وأقصد بذلك قضاء الله وقدره الذي يُقدّر جزءاً من البشر للخير وجزءاً آخر للشر».

ولكن الصلاة المرفوعة إلى الله أو الابتهال لن يكون له أي معنى إذا لم يوجد أمل للمبتهل في أن يكون من عداد الأخيار أو خوفاً من أن يُرمى مع الملعونين والأشرار. وعن هذا التوتر الكائن بين الأمل والخوف يتولد الإحساس بالذنب، وعن طريقه يتبلور أكثر فأكثر. وبالتالي فإن القائل (أو المتكلم) محال إلى شرطه الخاص ككائن منخرط في وجود مصنوع من الخير والشر وهو يعي أن النهاية غير مؤكدة أو غير مضمونة وأنها تعتمد على هيبة عليا تحكم، فإما أن ترضى على الشخص أو تدينه بشكل لا مرجوع عنه. وإذا كان هذا هو معنى النص المهم لدينا أو هذه هي أبعاده، فسينفتح أمامنا خطان طويلان من البحث:

«1 ـ أن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية اللغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه، ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية.

2 ـ لماذا، وكيف حوَّر المفسرون التقليديون، بمجملهم، هذه اللغة

(1) المصدر نفسه، ص143 ـ 144.

الرمزية، فإما أنهم حطّوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنّن ووظائفه، وإما أنهم حوّلوها إلى خطاب غنوصي أو باطني».

يأمل أركون الإجابة عن هذين السؤالين «عن طريق تعميق الإشكالية والمنهجية النقدية» اللتين وظفهما في هذه الدراسة الأولى وعن طريقة توسيعهما[1].

2 ـ 4 ـ 2 ـ سورة الكهف

من السور التي يسعى أركون إلى تطبيق منهجه عليها وتقديم قراءة لها سورة الكهف. وقد أطال الحديث فيها ما جعله يخرج عن الموضوع، لكننا نحاول تلخيص كلامه بما يلي:

1 ـ تمثّل هذه السورة من وجهة نظره تداخليه نصانية بين القرآن والنصوص التي سبقته ويقصد التوراة والإنجيل والذاكرات الجماعية الدينية ـ الثقافية للشرق الأوسط القديم. وتبرز التداخلية في القصص الثلاث التي تضمنتها وهي أهل الكهف، وأسطورة، غلغامش، ورواية الإسكندر، حيث تحيل بأجمعها إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم[2].

2 ـ تتركب القصص الثلاث على قاعدة البنية السيميائية، فيوجد بطل سيتلقّى الرسالة ليغيّر مجرى الوجود لارتباطه بالله[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص144.
(2) المصدر نفسه، ص41.
(3) المصدر نفسه.

3 ـ تتكون السورة من وحدة نصية تتألف من 8 آيات يطلق عليها أركون كلمة «بمثابة مقدمة» مخالفاً في ذلك ريجيس بلاشير الذي يتحدّث غالباً عن المقدمة والخاتمة. والسبب في رفضه طريقة بلاشر هو اعتقاده أن هذا الأسلوب يسقط المعايير البلاغية لخطاب الأرسطوطاليسية على الخطاب القرآني الذي يتطلّب أن تحدد بلاغيته، فالخطاب القرآني ليس منطقياً أو فلسفياً لتطبق عليه معايير البلاغة الأرسطوطاليسية. وأما سبب التعبير بمثابة المقدمة فلأنها تتحدث عن بواعث مختلفة تكررت في القرآن في مواضع مختلفة. ومن هنا فهي تقوّي وحدة النص الكلّي للقرآن أكثر من تمفصلها مع النص الجزئي الذي هو سورة الكهف[1].

4 ـ تنتمي تلك الآيات من حيث الترتيب الزمني إلى الفترة المدنية فيما يلحق مجمل السورة إلى نهاية الفترة المكية عدا الآيات من 26 إلى 31 ومن 83 إلى 101.

5 ـ تشكل الآيات من 9 إلى 25 الوحدة السردية الأولى وهي قصة أهل الكهف أو السبعة النائمين.

6 ـ توحي أداة الانفصال «أم» في قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ﴾[2]، بوجود رابطة مع الجزء السابق من البديل التناوبي المعدوم في الواقع وهو ما غفل عنه مترجمو القرآن إلى اللغات الأجنبية، ولكن الفخر الرازي تنبه إليه فاقترح وجود تمفصل مع

(1) المصدر نفسه، ص147.

(2) سورة الكهف: الآية 9.

الآية السابقة إلا أنه تناول هذا الموضوع دون أن يكون واثقاً تماماً ولذا قال «والله أعلم»[1].

وقد حاول أركون حل الإشكال من خلال القول بحدوث تحويرات أو تغييرات تعرض لها نص الحكاية كما يبدو، ويستشهد على قوله هذا بمحاولة بلاشير الذي قام بواسطة التنضيد الطباعي بالكشف عن نسختين متوازيتين للآيات من 9 إلى 16، هذا بالإضافة إلى أن الآية 25 تقع بالأحرى بعد الآية 11 لولا انتهاؤها بالقافية «عا»، بينما تشمل مجمل الحكاية آيات مقفّاة ب «دا». كما أنه يوجد شذوذ لغوي تضمنته الآية وهو كلمة «سنين» في قوله ﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا﴾، والحال أن المطلوب أن يكون «سنة»، ومن هنا لا بدّ من تصور فرضيات مختلفة حول شروط أو ظروف تثبيت النص مثلما يقول بلاشير ويقصد الجمع الذي حصل في زمن عثمان.

7 ـ لم تلحق الآيات 27 إلى 59 بالحكاية السابقة ولا باللاحقة من 60 إلى 98 إلا من خلال علامات القول أو التعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآني.

8 ـ تستعيد أو تكرر الآيات من 1 إلى 8 الموضوعات المشتركة للتبشير الذي وُجه إلى النبي بصورة شخصية تارة أو إلى البشر المؤمنين والكفار، وذلك عن طريق النبي تارة أخرى[2].

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص148.

(2) المصدر نفسه، ص148.

9 ـ نكتشف في مجموعة الآيات 32 إلى 44 نواة مؤلفة من 13 آية تتحدث عن قصة الرجل الذي له جنتان من أعناب وعزّزت القصة بصورة الحياة الدنيا الزائلة كزوال المطر النازل من السماء والتي أشير إليها بالآيتين 45 ـ 46.

10 ـ نلتقي مرة أخرى بالخطاب السردي أو القصصي في الآيات 60 إلى 98 حيث واجهنا حكايتين يشترك مصدرهما وهو: قصة الإسكندر المقدوني وتعبر عنهما الآية 83 وما بعدها، وهي وحدة سردية طويلة نسبياً لا يجمعها مع بقية السورة سوى الألف الذي في آخرها والذي يمثّل السجع وبعض علامات التعبير التي تصلها به.

11 ـ تنتهي السورة بالآيات 99 ـ 110 والتي تعيدنا إلى الخطاب التبشيري، وهو الذي يبشر بالدعوة ويتحدّث عن موضوعات تتكرر باستمرار وهي: المؤمنون، الكافرون، الجنة، النار[1].

12 ـ لا يرتضي وصف ما سبق من الآيات بأنه مجرد تجاوز بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة لأن ذلك يؤكد ضمنياً أولوية المعايير البلاغية والمنطقية التي تمثّل تراث الكتابة المتفرع عن أرسطو[2].

13 ـ يحاول تقييم مجريات التفسير التقليدي ومعطياته للتعرف على ما يحتفظ به منه وما يهمل، وذلك لتحضير القارئ لاستقبال التفكير بالرهانات المعرفية المرتبطة بالقرارات العديدة المنطوية عليها قراءة خطاب غير واضح المكانة[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص149.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص150.

14 ـ يشير تحت عنوان «التفسير الإسلامي التقليدي» إلى ثلاثة اتجاهات بالنسبة إلى تفسير سورة الكهف:

أ ـ التفسير النحوي والتاريخي ـ الأسطوري والذي يتبعه المفسرون القدماء.

ب ـ التفسير التحليلي والسكوني والذي يتبعه المستشرقون.

ج ـ التوسع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي وخصوصاً في الأوساط الشيعية والصوفية.

وقد أكد على الأول لما قام به من دور تلقٍّ وجمع لحكايات التراث الأكثر قدماً، مع عدم الغفلة عن الاتجاهين الآخرين، وذلك لاعتمادهما المعطيات التي جمعها المفسرون الكبار[1].

ويتعرّض لأهم ما أُلف على صعيد التفسير منذ القرن الثالث الهجري، فيذكر تفسير الطبري وتفسير الفخر الرازي ذاكراً خصوصيات كل واحد منهما وما يمكن أن يرد عليه[2].

15 ـ يحدد هدفه في العملية التفسيرية والذي يختلف عن التيارات الثلاثة، وهو هدف مزدوج من وجهة نظره وهو:

أ ـ الاشتغال كمؤرخ محترف «من أجل بلورة تاريخ شمولي أو كلّياني للمجتمعات التي تولّدت تحت الضغط المباشر قليلاً

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص151 ـ 152.

أو كثيراً للمعايير التوجيهية للخطاب القرآني». ويقصد بالتاريخ الشمولي التاريخ العميق للنظام الفكري (الإبستمية)، والتاريخ السطحي للأعمال والمؤلفات.

ب ـ إخضاع نتائج إنثروبولوجيا الماضي إلى الفكر الفلسفي النقدي[1].

16 ـ يحاول استمراراً لدراسة ما قام به الطبري والرازي، دراسة كيفية قراءة هذين المفسرين لسورة الكهف وكيفية فهمهما وشرحهما لها، وما يتحكّم بتفسيرهما من مبادئ وما اتبعاه من مجريات[2].

17 ـ يبيّن أن الآليّة التي تتحكّم بالخطاب القرآني حتى في وحداته السردية أو القصصية تتحكّم فيها بنية ثابتة للعلاقات بين الأشخاص والضمائر، فهناك الله وهو الناطق ـ المُرسِل، وهناك النبي وهو الموجَّه إليه رسالة وهو المبلِّغ، فيقوم بتبليغ لرسالة المرسَل له ثان وهو البشر[3].

18 ـ يتحدّث عن المجريات ويؤكّد وجود علاقة تبعية ووظائفية وثيقة بين المبادئ المعرفية، ومجمل مجريات العرض المشتركة لكل الأدبيات التفسيرية، وينقل مقطعين من كلام الطبري والرازي معتبراً إياهما الأكثر تمايزاً وخصوصية:

المقطع الأول: يتناول سبب نزول سورة الكهف كلها والتي يقدّمها

---

(1) المصدر نفسه، ص151.

(2) المصدر نفسه، ص152.

(3) المصدر نفسه، ص154.

الطبري عندما يتحدّث عن أول آية من السورة، وقد نقلها مقاتل بن سليمان قبل ذلك، إلا أنه ذكرها بخصوص تفسير الآية التاسعة من السورة[1]، وفعل الرازي كمقاتل ونقلها كالطبري وفقاً لرواية ابن إسحاق[2]. وخلاصتها أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة ليسألوهم عن النبي محمد (ص) باعتبارهم أهل كتاب، فطلب أحبار اليهود أن يسألوا النبي عن ثلاث فإن أخبر بهنّ فهو نبي مرسل وهي:

أ ـ السؤال عن فتية ذهبوا في الدهر الأول، ما كان أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب.

ب ـ السؤال عن رجل طواف، بلغ مشارق الأرض ومغاربها.

ج ـ السؤال عن الروح ما هو.

فنزلت سورة الكهف تخبره عما سألوه من أمر الفتية والرجل الطوّاف وعن الروح[3].

المقطع الثاني: يتعلّق بالمعنى المقترح لكلمتي «رقيم» و«كهف» في الآية التاسعة، حيث يبيّن الطبري اختلاف أهل التأويل في معنى الرقيم ليتطرّق إلى شرح نحوي صرفي معنوي لكلمة الرقيم[4]. وأما معالجة مشكلة موسى فيقول الرازي في الآية 60 وما تلاها: أكثر العلماء على أن موسى المذكور في هذه الآية هو موسى بن عمران صاحب المعجزات

---

(1) مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج 2، ص280.

(2) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ج 21، ص82.

(3) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، ج 15، ص238 ـ 240.

(4) المصدر نفسه، ص247 و ص 249.

الظاهرة وصاحب التوراة وينقل ما قاله بعضٌ بأنه موسى بن ميشا، وكان قبل النبي موسى بن عمران، ويذكر أدلة القفال على أن موسى إنما هو صاحب التوراة ثم يتعرض إلى الاختلاف في فتى موسى فمنهم من قال إنه يوشع بن نون، فيما قيل إنه أخو يوشع، ويوجد قول ثالث يرى أنه عبده. ثم يشير إلى قوله: قيل إن موسى (ع) لما أعطي الألواح وكلّمه الله تعالى قال: من الذي أفضل مني وأعلم؟ فقيل عبد الله يسكن جزائر البحر وهو الخضر[1].

وبعد نقله للمقطعين يقول إن القصة أو الحكاية هي الطريقة الإجرائية أو الأسلوبية المستخدمة في التفسير الإسلامي القديم، وهي الأكثر انتظاماً واستمراراً وغنى، وقد اختاروها لمناسبتها الأطر الاجتماعية للمعرفة[2].

19 ـ إن السورة تتضمن آيات أخرى يدعم بها الله نبيَّه الذي كان يشعر بتأنيب الضمير، كما جاء في الآية 6، وتوجد الآيتان 23 ـ 24 حيث كرر الله عليه التعاليم المنسية، والنسيان يؤدي إلى توقف الوحي.

20 ـ في سورة الكهف إسهابات متضادة وشروحات طويلة متضادة حيث عُرضت مواقف المعارضين والأنصار ما سيطبق عليهم من جزاء يوم الحساب[3].

21 ـ يرى أن التفسير التقليدي يسطّح الأمثال، والحِكَم، والمجازات الواردة في القرآن ويحدّد الكهف، والكلب، وسكّان القرية بدقة،

---

(1) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ج 21، ص143 ـ 144.
(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص158 ـ 159.
(3) المصدر نفسه، ص160 ـ 161.

كما يختزل التصويرات الأخروية في القرآن إلى مجرد وقائع معهودة للملذات أو العذابات.

22 ـ يقدّم إحصائية حول الكلمات الواردة في الآية 13 ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ. . .﴾؛ فكلمة «الحق» تتكرر 287 مرة في القرآن «مع أغلبية للصيغة اللغوية حق»، وأما مفهوم الباطل فورد 60 مرة «بالمعنى الذي تحتويه الآية التالية» ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[1]، «إن الحق هو الله ذاته وكل ما يندرج داخل ارإدته الخلاقة وقدرته التنظيمية. وكل ما يحاول أو من يحاول أن يفلت من هذه الإرادة أو يعارضها فهو باطل وخادع وعابر».

وبالتالي فإن سرد قصة بشكل حقيقي يعني بالضرورة إدراجها أو دمجها داخل الفضاء الأنطولوجي للحق: بمعنى أن شخصيات القصة، وتصرّفاتهم، والأماكن الوارد ذكرها، والأقوال المتبادلة، كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسراره ويبلّغ أوامره وإرادته للبشر، وبالتالي فإن المفسِّر الخاضع لمطلق الحق لا يستطيع إلا أن ينفتح على المعطيات التاريخية الجغرافية الشائعة في تراث الشرق الأوسط[2].

23 ـ إن المسلمين يلجأون إلى الحكايات الأسطورية للبرهنة على صحة كل كلمة من كلمات القرآن، فينظرون إلى الأبطال الملحميين

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 18.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص162.

كغلغاميش وكأنهم شخصيات حقيقية. ومن هنا يستشهد الطبري بالحكايات الأسطورية الرومانية ليبرهن على صحة ما ورد في القرآن من قصص[1].

24 ـ يحاول التوصل بعد دراسة مجريات التفسير التقليدي ووظائفه إلى اكتشافٍ مفادُه «هو عملية تشكيل الممكن التفكير فيه تحت ضغط خطاب نموذجي أعلى متلقّى ومُعَامل، وكأنه يتعالى على كل الخطابات البشرية». وأما ما لا يدخل تحت هذا الخطاب فإما أن يُقبل كممارسة مفيدة أو يُرفض ويرمى في دائرة المستحيل التفكير فيه، وهذا ما يجعل اللامفكر فيه متراكماً. وما سيقوله عن سورة الكهف يتيح مقايسة حجم اللامفكر فيه[2].

النتائج:

بعد هذه الجولة الطويلة والعريضة لأركون يحاول أن يقدم مجموعة من النتائج إذ يقول:

توجد نتائج غذّت تأملات المسلمين ومخيالهم عبر القرون يمكن استخلاصها مما كرَّسه الطبري والفخر الرازي ومفسرون آخرون لسورة الكهف وهي:

1 ـ «إن مجمل السورة كان قد أوحي ضمن الظروف الملخَّصة في الحكاية التأطيرية وللأسباب الواردة هناك أيضاً».

---

(1) المصدر نفسه، ص163.

(2) المصدر نفسه، ص164.

2 ـ «إن قصة أهل الكهف قصة جرت بالفعل في زمن اضطهاد المسيحيين من قبل الإمبراطور دسييوس» وذكر عددهم، وأنهم كانوا على دين عيسى، فالتجأوا إلى الكهف بالقرب من إيلات للتهرّب من عبادة الأصنام وشاء الله «أن يميت نفوس هؤلاء الشباب عن طريق موت النعاس وبقي كلبهم على عتبة الكهف».

ويذكر أركون رواية أخرى تدل على أن القصة وقعت قبل المسيحية «ثم أوقظوا بعد ثلاثمائة وتسع سنوات وقد اكتشفهم راعٍ، وعن طريقه عرفت القرية بالقصة».

3 ـ «في الحكاية الثانية نلاحظ أنهم ماثلوا بين موسى والنبي، وبين فتى موسى ويوشع» ويشير إلى المقصود من «مجمع البحرين» وهما بحر فارس في الشرق وبحر الروم في الغرب ويتعرض للسمك أو الحوت، ويقول «حاكوا حوله قصصاً خارقة للطبيعة مبالغاً فيها، وساعد على هذا التهويل استخدام القرآن للفظة «عجباً»».

فهذه الكلمة تعني «بطريقة مدهشة، أو خارقة، أو رائعة، أو حتى معجزة». كما يتعرض إلى كيفية عودة موسى والفتى على آثارهما نحو الصخرة قبل «وادي الذئب» التقيا بعبد من عباد الله وهو الخضر، كما اكتشف هويته المفسرون، وأراد الله البرهنة لموسى على وجود من هو أعلم منه «ينبغي أن ننتبه هنا إلى الاعتقاد الذي كان سائداً آنذاك والقائل بوجود علم لا نهائي لله ولم يُكشف إلا جزئياً للأنبياء بمن فيهم موسى».

ويحاول أركون تصوير الموضوع في السورة على أنه «عرض على هيئة الإخراج المسرحي داخل قصة تأطيرية حيث يزعم موسى أمام شعب إسرائيل بأنه الأكثر علماً بين البشر بعد الله».

وبيّن «أن تقلبات ومراحل رحلة موسى والخضر ولّدت لدى الطبري مناقشات من نوع فيلولوجي أو لغوي بشكل خاص»[1].

ثم يتطرق أركون إلى الفخر الرازي وإسهابه في المناقشات الفلسفية واللاهوتية حول نماذج المعرفة ودرجاتها وأنماطها، ويقصد عند حديثه للقصة في الآية 65 مبيناً أي أركون «أن النزعة الواقعية تحافظ على أولويتها لدى المفسرين القدامى»، فهم على سبيل المثال، عندما يتحدثون عن القرية التي امتنعت من ضيافة الخضر وموسى يحددونها بأنها إما إنطاكية أو إيلات، وهكذا بالنسبة إلى خرق السفينة، وقتل الغلام والضيافة الممنوعة والجدار (سورة الكهف: الآيات 71 ـ 77).

فهولاء المفسرون المسلمون القدامى «لا يقرأونها بصفتها مجرد» مقاطع سردية، «وإنما ينظرون إليها أو يفسّرونها كحالات معاشة يستمد منها عالم اللاهوت والفقيه الأحكام التي ينبغي أن يتقيّد بها المسلمون في الحياة الأرضية».

ويذكر لذلك مثالاً السؤال الذي يطرحه الفخر الرازي حول خرق السفينة: «هل يحق للأجنبي أن يتدخل في أملاك الآخرين لتحقيق غرض مشابه»؟ وجواب الرازي:

«ربما كان مثل هذا السلوك مقبولاً في الشرع الذي تتضمنه الحكاية، ومثل هذا الرأي ليس عصيّاً على التصور أو القبول في شرعنا الديني»[2].

4 ـ لتحديد من هو ذو القرنين «نلاحظ أن الطبري يشير إلى حكاية تأطيرية مستقلة عن السابقه»، وطبقاً لذلك فقد جاء بعض أهل

---

(1) المصدر نفسه، ص164 ـ 165.

(2) المصدر نفسه، ص166.

الكتاب إلى النبي وسألوه عن رأي الكتاب المقدس بذي القرنين فقال لهم: إنه فتى من أصل رومي جاء لكي يبني مدينة الإسكندرية[1]، «وقد استشهدوا بأحاديث نبوية عديدة لتفسير هذه التسمية: ذي القرنين»[2].

وأما الرازي فيقتصر على «القصة التأطيرية الأولى ويقول بأن الأمر يتعلق بالإسكندر ابن فيليب الإغريقي».

ويستشهد على ذلك بالآيات 85 ـ 86 ثم 94 «إذ يقول القرآن إن البطل وصل إلى مغرب الشمس ومشرقها أو بالأحرى مطلعها بحسب التعبير القرآني، ثم وصل بين السدّين أي إلى الشمال الأقصى حيث يعيش الشعب التركي المدعو بيأجوج ومأجوج، ويقال أيضاً إن كلا السدين هما جبلان يقعان بين أرمينيا وأذربيجان».

ويتطرق أركون إلى بعض اللغويين المولعين بالفانتازيا أو بالخيال المجنّح الذي لا ضابط له، فذهبوا إلى أن «يأجوج ومأجوج اسمان مشتقان من أجَّج: أي توهّج أو توقّد، وموج: أي موجة، أو من أجَّ»: أي سار بسرعة. أما المصطلحات الأخرى التي تشكّل صيغاً نادرة في القرآن من قبيل: صدفين، قطر، زبر الحديد، وغيرها، فقد فُسّرت طبقاً للمجريات المعتادة لعلم المعاجم العربية، ويرى أركون أن هذه النتائج «تمثّل مجمل المعرفة التي شكّلها المسلمون عن القصص الواردة، وعن المعنى الشمولي لسورة الكهف»، وهي «ليست إلا تكريساً عن طريق الكتابة وعن طريق رأي العلماء لتلك الثقافة الشعبية العتيقة التي ظلت حية

---

(1) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، ج 16، ص12.

(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص166.

في منطقة الشرق الأوسط بفضل النقل الشفهي الذي كان الطبري لا يزال يعكس صيغته ومجرياته».

ويقصد بالكتابة «الرسم الخطي بالمعنى الحرفي للكلمة ثم مفصلة المعنى أو تركيبه عن طريق هذا الرسم بالذات. وبذلك نرى أن عمل المفسّر لم يفعل إلا أن قوّى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني، بعض التصورات، والصياغات، والشروحات، التي كانت سائدة من قبل أو مبثوثة هنا وهناك»[1].

القرارات:

سؤالان يطرحهما أركون «ما الذي ينبغي فعله؟ وما هي القرارات التي ينبغي على المرء أن يتخذها بصفته مؤرّخاً»؟

ويقصد «القرارات الخاصة بهذا الفضاء المتناغم والمنسجم حيث لا يزال يعيش أو يسبح ملايين المسلمين حتى اليوم».

ويعتقد أنّه «هنا بالضبط تكمن أهمية التدخل الذي قام به لويس ماسينيون بخصوص سورة الكهف».

فقد كانت محاولة تدخّله «أول محاولة حديثة تهدف إلى جمع ثلاث ذرى من الواقع عادةً ما تفصل بعضها عن بعضها الآخر».

وقد جمعت ضمن منظار «البنى الإنثروبولوجية للمخيال» وهي تشكّل مختلف جوانب الواقع وهي:

1 ـ «معطيات التاريخ المادي التي يتحقق منها ويثبتها المؤرخ الوضعي».

---

(1) المصدر نفسه، ص166 ـ 167.

2 ـ «القرآن الذي اختزله التفسير الفيلولوجي والتاريخوي إلى مجرد تأثيرات النصوص السابقة عليها».

3 ـ «التوسع الأسطوري المتولد عن التأمل والتصرفات الشعبية السائدة في المجتمعات الإسلامية».

وقد تم هذا التوسع «على أساس الشخصيات المثالية العليا، والموضوعات»، و«الكلمات الاستقرائية والتحريضية»، المذكورة في القرآن.

ثم إنّ تأكيد ماسينيون على قصة «قوّام أَفَس السبعة» ينشأ من اعتقاده أنها تشكّل نقطة تواصل بين المسيحية والعالم الإسلامي، ويشير إلى:

1 ـ انتشار هذه الأسطورة في الغرب المسيحي في ثلاث وثائق: 1 ـ وثيقة مكتوبة باللاتينية، 2 ـ وثيقة مكتوبة باللغة السلتية، 3 ـ وثيقة مكتوبة بالإنجليزية القديمة، ثم أمّنت لها سورة الكهف انتشاراً أكثر اتساعاً في الإسلام.

2 ـ الاختلاف في محل الكهف.

3 ـ تطبيقات قصة الكهف في بعض المذاهب.

4 ـ تأكيده «على وحدة هذه القصة الرمزية المتكررة عن طريق ربطها بخطوط القوة الروحية»[1] التي تحافظ على «الموضع الديناميكي المحرك للخيال الخلاق»، فهذا الخيال تحركه الأحداث المحسوسة للحياة اليومية التي يحوّلها بدوره إلى «علامات داخلية»

---

(1) المصدر نفسه، ص169 ـ 172.

أو «إشارات متبادلة»، وذلك تحت ضغط «النماذج المثالية النفسانية»، كما حددها وبلورها كارل غوستاف يونغ.

وقد اختزل التبجيلُ المسيحي والمنهجية التاريخوية المتطرفة في وضعيتها لأسباب مختلفة «سورةَ الكهف بأنها مجرد تجميع أو تكرار للحكايات القديمة الواردة في التراث المسيحي. وضد هذا التوجه الاختزالي راح لويس ماسينيون يدعم الأطروحة المركزية لفكره وهي: أن المحل الديناميكي للخيال الخلاق يفسّر لنا سبب ذلك الاستلهام المشترك للكتابات المقدسة بما فيها القرآن».

ويذهب أركون إلى أن تدخل ماسينيون يتركنا في حيرة، فهل إنه ميل مسكوني[1] «لأحد كبار الشاهدين على الروح، أم أنه يمثّل فرضيات مغرية لعالم مشغوف بدين إبراهيم، أم أنه يمثل نوعاً من «التماسكات المغامرة» لأحد المستكشفين الجريئين لأعماق النفس البشرية؟! أم أنه ينبغي أن نرى موقف ماسينيون في كل ذلك معاً»؟.

ولم يقتصر ماسينيون على «تأليف الدراسات الأكاديمية والبلورات النظرية عن هذا الموضوع وإنما أضاف إليها الانخراط الفعلي أو العملي»، وقد «ظل يحيي عبادة النوام السبعة في قرية صغيرة تدعى فيو ـ مارشيه[2]» طيلة 24 عاماً[3].

---

(1) المقصود بالميل المسكوني نزعة حبّ المصالحة بين الأديان؛ وأما المقصود من التماسكات المغامرة المشاريع الفكرية، فكل مشروع هو كلٌّ متماسك ويغامر من أجل المستقبل أو يراهن عليه. انظر: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص171 (الهامش).

(2) فيو ـ مارشيه: قرية تقع في مقاطعة بريتاني بفرنسا وكان ماسينيون يجمع فيها سنوياً بعض المسيحيين والمسلمين لكي يزوروها بسبب الاعتقاد بوجود قبور السبعة القدّيسين.

(3) المصدر نفسه، ص171.

وأما قراءات أركون فهي:

1 ـ «ضرورة العثور على الغاية المحورية الأساس أو المقصد الدال، اللذين يؤكدان ذاتهما عبر تنوّع الأشخاص والأماكن والتقمّصات الدورية للأبطال الحضاريين والتكرارت الرمزية، وإعادة الاستخدامات السيميائية الدلالية أو المنطقية الاستدلالية».

«وهذا القرار يجنبنا الوقوع في خطأ تقليص أو حذف الطرق البراغماتية للمعرفة».

2 ـ «سوف نتراجع عن الاهتمام بالمسائل المفروضة من قبل النزعة السكولاستيكية (أو المدرسانية العتيقة) لكي نفسح المجال أمام نقد العقل الإسلامي»، وهذا القرار «يدخلنا في توتر تثقيفي أو تربوي مع الأول»، فبدلاً من البحث «عن مصالحات وهمية بين مقولات ميتافيزيقية من قبيل: الإيمان والعقل، أو الإيمان والدين، أو الوحي والعلم وغيرها. لا بد أن نبادر فوراً إلى فتح المناقشات التالية:

1 ـ «أول مبحث يشكل جدة مطلقة بالنسبة إلى القرآن هو ذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية (أو السيميائية) للخطاب القرآني»، ويقصد بعلم الدلالات ما ذكره قاموس روبير: «أنه يمثّل نظرية العلامات والمعنى وسريانهما في المجتمع».

وينظر أركون إلى ضخامة المهمة الملقاة على عاتقه، ويشير إلى الصعوبة الأولى التي تعترض طريقه، وهي القول بإعجاز القرآن «ومؤداها أن الخطاب القرآني يستخدم العلامات اللغوية طبقاً لمعايير نحوية، ومعنوية، وبلاغية، تولّد أنماطاً معينة من الدلالة والمعنى» لا يمكن أن

تختزل «إلى أي تجليات دلالية في أي لغة طبيعية كائنة ما كانت». ويتساءل أركون حول خصوصيات أنماط الدلالة: هل هي «راجعة فعلياً إلى بنى المعاني الملازمة للخطاب القرآني أم إلى آثار المعرفة التي يولّد هذا الخطاب أثناء سريانه (او انتشاره) في المجتمع»؟.

ويعتبر هذا السؤال مهماً، ويفرض القيام بدراستين علميتين، ومترابطتين، ومتضامنتين:

الأولى: تمثّل القيام «بتحديد تزامني للبنى المثولية أو الملازمة للدلالة والمعنى، والخاصة بنظام اللغة العربية ما قبل القرآنية» ويقصد «اللغة العربية التي لم يؤثر فيها بعد الحدث اللغوي القرآني».

الثانية: بلورة تحديد بنيوي نشوئي قادر «على متابعة التوسع الدلالي للخطاب القرآني وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثانية»، ويقصد «الخطابات التي تحتل المرتبة الثانية».

ويقول «في ما يخص السيرورة التي تعبّر عن الجدلية الخاصة بالمجتمعات المؤسلمة إن الخطاب القرآني يمارس دوره كنظامٍ أصبح مستقراً لغوياً بدءاً من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ولكنه ظل ديناميكياً من الناحية السيميائية والدلالية، هذا في حين أن الخطابات الثانوية (أو الثانية)[1] تمارس فعلها بصفتها أنظمة متغيّرة لغوياً لا مستقرة، ولكنها مسهبة أو مكررة دلالياً وسيميائياً».

2 ـ التركيز «على مسألة التعالي أو إضفاء التعالي على الأشياء» كممارسة «ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التي

---

(1) ويقصد الخطابات القانونية الفقهية واللاهوتية، أو الأخلاقية، أو الفلسفية، أو الصوفية، وغيرها.

انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس»، فتوجد مزدوجات ثنائية متضاده كالمتعال / المثولي، فوق الطبيعي / الطبيعي، المقدس / الدنيوي، السماوي / الأرضي، الروحي / الزمني أو المادي، شكّلها عالم اللاهوت والفيلسوف الكلاسيكي وذلك بالاستعانة بالمقولات التجريدية. ومن هنا «على المؤرخ أن ينبش عن العملية التي أدّت إلى توليد هذه المقولات لأول مرة، وكيف تمّت بلورتها، وذلك لأنه ما أن ترسخ في نطاق اجتماعي تاريخي معين حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرّفات الفردية والجماعية»[1].

ويرى أن على التحليل النفسي الاجتماعي التاريخي الكشف في كل عمل فكري وفي كل فترة عن مختلف مستويات التعالي الذي يمكنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالي رائع، أو أسطرة، أو تزييف، أو تحريف، أو أدلجة، في سورة الكهف، ثم في مختلف القصص التوراتية، والإنجيلية، والقرآنية.

ومن السهل بيان كيفية تطور التنظيم السردي كمجاز ضخم يحمل في طياته شيئاً من التعالي بمساعدة «نقاط ارتكاز مادية أو فيزيائية: كالكهف، والكلب، والنوام السبعة، والسنوات الثلاثمائة وتسع، والحوت والصخرة، ومجمع البحرين، ومغرب الشمس ومطلعها، والسفينة، والجدار، والقرية غير المضيافة، وغيرها».

إلا أن العملية تختلف في الخطابات الثانية؛ فكلما اهتمت «بتقنين

---

(1) المصدر نفسه، ص173.

المراتبيات الاجتماعية الهرمية أو بتثبيت الحالات الذاتية (الصوفية) حوّلت القولية الروحية للمحيط الفيزيائي المادي وللزمنية الطبيعية إلى نظام معياري إيديولوجي، أو مؤسطر، أو مزيّف»[1].

3 ـ «في ما وراء المثال القرآني والإسلامي فإن هدف القراءة كلها هو المساهمة في تحرير التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية»[2]، فما حصل حتى الآن هو «الانتقال من اللحظة التاريخية الأساس المعاشة من قبل كل مجموعة أو طائفة إلى لحظة التاريخ» و«قد حصل هذا الانتقال داخل الإطار الإغريقي ـ السامي بمعونة أربعة مفاهيم منظمة على هيئة كتلة من العلاقات الدائرية» وهي:

1 ـ «مفهوم الزمن الكوني والعام أو العمومي الذي تُربط به الأحداث، والمتغيرات، والثوابت الدائمة.

2 ـ مفهوم سير الأشياء أو مجرى الأشياء، وهو عبارة عن نسق كثيف إن لم يكن متواصلاً ومستمراً (أو متخيّلاً كذلك)، لا ثقوب فيه ولا نواقص.

3 ـ مفهوم القاص أو السارد الذي يسجل وينص مالئاً بكلامه (على طريقة السجّل المدني) فجوات الذاكرة ومحتجزاً مسرب الأصول.

---

(1) المصدر نفسه، ص173 ـ 174.

(2) من تعليقة هامّة لهاشم صالح في هامش ص 174 توضح أن أركون لا يرى التراث الإسلامي إلا مثالاً واحداً من جملة أمثلة أخرى على التراث الديني، وأنه يحاول الوصول إلى معرفة تتجاوزه، وتغني المعرفة البشرية ككل.

4 ـ مفهوم ما ندعوه بـ «الآن أو اليوم» أي ما يدعى بالحالة الراهنة لمسرى الأشياء أو «الحاضر التاريخوي الذي نعرفه مباشرة، والذي يشكّل بالنسبة إلينا العالم الذي نجد أنفسنا فيه نحيا ونشتغل بشكل مشترك على ما نعتقد».

بعد كل هذه الرحلة يقول أركون «من الضروري منهجياً أن نبقي قراءتنا لسورة الكهف معلّقة وأن نعود إلى إجراء استكشافات أولية أو تمهيدية»، ويعد القارئ بأن بحثه في المرحلة التالية «يتمثل في دراسة البنية الرمزية للخطاب القرآني»[1].

2 ـ 4 ـ 3 ـ سورة التوبة

من السور التي حاول أركون قراءتها سورة التوبة، وقد ركز على ذلك في كتابين من كتبه على نحو الخصوص هما: «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، و«القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» وليس هناك فرق بين الكتابين من حيث المحتوى إن لم نقل إنهما شيء واحد مع إضافات يسيرة في الثاني لا تغيّر من البحث أبداً. والظاهر أن كتابه الفكر الإسلامي صدر قبل كتاب القرآن من التفسير. ونظراً إلى البعثرة التي تعرف بها مؤلفات أركون لم تسلم قراءة السورة من هذه المشكلة، فكتابات الرجل أقرب شيء إلى الكشكول منها إلى الكتاب العلمي، وهذا ما اضطرنا إلى تقصّي آرائه في أكثر من كتاب للوقوف على قراءته وحاولنا أن نقدّمها في ضمن نقاط:

1 ـ لقد اختار أركون هذه السورة للقراءة وذلك لأن لهجتها، وما

---

(1) المصدر نفسه، ص174 ـ 175.

تطرقت إليه من موضوعات، والجدل المباشر مع عرب الصحراء، والأحكام القاطعة فيها، ودعوتها إلى الجهاد جعل منها مادة مناسبة لإدخال كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو تشوّهه من جديد في الخطاب القرآني[1].

ولعل هذا السبب وربما أسباباً أخرى أيضاً دفعت أركون إلى أن يقرر تأليف كتاب قراءة في سورة التوبة[2].

2 ـ إن هذه السورة تمتاز عن غيرها «بخاصة فريدة لم تفسر حتى الآن» وهي أنها لا تبتدئ بالبسملة خلافاً لبقية السور[3].

3 ـ إنها تمثل بشكل واضح جداً الإطار اللاهوتي، والسياسي، والاجتماعي، لتطبيق الثنائي: الحقوق ـ الواجبات اللذين تتم ممارستهما في المجتمع بين المؤمنين بعضهم مع بعض، وبين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين المؤمنين وأهل الكتاب[4].

4 ـ الهدف من دراسة سورة التوبة زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، ويفسر ذلك بزحزحة التصور الساذج والتقليدي المقدّم من قبل الأنظمة اللاهوتية عنه[5].

5 ـ إن سورة التوبة تتيح التعمّق أكثر في دراسة البعد الإنثروبولوجي للمثلث المفهومي: «عنف، تقديس، حقيقة»، ومن هنا فإن

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص91.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص77.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص90.

(4) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص89؛ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص112.

(5) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص77.

الحروب الدينية، والطائفية، والمذهبية، والوطنية، والقومية، التي شهدها العالم، تقدّم أمثلة عملية على الجدلية التي أخذت شكل النموذج المثالي الأعلى في سورة التوبة، ويقصد بذلك «الجدلية الكائنة بين الثوابت الإنثروبولوجية الثلاثة: عنف، تقديس، حقيقة»[1].

6 ـ توفّر أفضل مناسبة لإعادة تقييم الوحي من خلال أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار[2].

7 ـ إنها تتسم بملامح التاريخية التالية:

أ ـ تشكّل كل الأشياء التالية: التاريخ الحدثي أو الوقائي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (الجماعة بين عامي 610 ـ 632 م).

ب ـ تشكّل الوعي الأسطوري ـ التاريخي الذي له القدرة على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس وربطه بالتاريخ المثالي والمقدّس للنجاة في الدار الآخرة. كما تشكّل التاريخية المتجسدة فيها العلاقة الكائنة بين كل حقيقة وبين الزمن القرآني المشكّل من قبل الزمن المحدد للحياة الأرضية. وهذا الزمن يرتبط كلياً بالزمن اللامحدد للحياة الأبدية، فالزمن السماوي «يقدّم الإطار والمرجعية الإجبارية للزمن الأرضي بصفته مدة معاشة وليس فقط مفهوماً لاهوتياً أو فلسفياً»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص78.

(2) المصدر نفسه، ص49.

(3) المصدر نفسه، ص50 ـ 51.

8 ـ تبيّن السورة من خلال الأسلوب، واللهجة الجدالية الجادة، والموضوعات الاجتماعية والتشريعية والسياسية، والطول، كيفية انخراط الطائفة الجديدة الوليدة بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات، وما قامت به من نقض العقود والاتفاقيات الموقعة مع الفئات المعارضة سابقاً، وفرض شروط جديدة مقرونة بالتهديد بإشعال حرب ضد هؤلاء المشركين الرافضين لشرع الله ورسوله، الأمر الذي يبدو واضحاً في الآيات الخمس الأولى من السورة، وفي مقابل هذا الصنف يوجد صنفان آخران تتحدث عنهما السورة، الصنف الأول هم البدو الذين يرفضون المشاركة في الجهاد «المُعلن في سبيل الله» فقد أدانتهم السورة بقسوة، والصنف الثاني هم أهل الكتاب وقد فرضت عليهم دفع الجزية. فالحد الفاصل بين هذه الجماعات أمر قائم ويبدو دينياً في الوهلة الأولى، لكنه سياسي في الواقع وليس ثمة حل أمام غير المؤمنين سوى العودة إلى الله أو التوبة والتي تعني الاستسلام والخضوع للقوة. وأما الذين قاموا بتأدية الصلاة مع الطائفة الجديدة هؤلاء يعترف بهم كأعضاء كاملين ممن يوعدون بالنجاة في الدار الآخرة، ويتمتعون بالمكانة الاجتماعية والحماية[1].

9 ـ يؤكد كثيراً على الآية الخامسة وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ والتي تدعى «آية السيف»، محاولاً أن يفهم منها

(1) المصدر نفسه، ص49 ـ 50.

سبب الحماسة المغالية والمتهورة للمؤمنين الحرفيين ممن يرفعون السيوف دون تفكير، وسر انزعاج المسلمين الليبراليين ممن يعتنقون مفاهيم حقوق الإنسان والحرية الدينية وغيرها، معتبراً أن كلا الطرفين «يسقطون على القرآن اهتمامات، ومشاغل، وأفكاراً، وأهواء سياسية خاصة بالتاريخ المعاصر لا بالتاريخ القديم، وهم بذلك ينكرون تاريخية القرآن بالقدر الذي ينكرون فيه تاريخية الفترة الحالية»[1]. فمن الآية يمكن أن نفهم مكانة الكفار[2]، وهي تحدد علاقات وظائفية مفهومية نسجت بين العنف والتقديس والحقيقة[3]، إلا أن العنف لم يدل عليه بشكل مباشر بكلمة «عنف» وإنما يظهر بشكل غير مباشر عبر أفعال مثل: قتل، حاصر، أسر، كَمَنَ وهي أفعال نراها في جميع الحروب، ولكنّ المؤمنين يضفون عليها القداسة باسم الحق يرى أركون أن جانب العنف هذا أو ذروته والذي وظّف في خدمة حقوق الله هو السبب في اختيار الآية نقطة للانطلاق[4]. ويرى أيضاً عدم إمكانية قراءتها خارج البنية المتحكّمة بالعلاقات بين الأشخاص أو الضمائر أي إطار التواصل أو التوصيل المشترك المخترق للخطاب القرآني بأكمله[5]، وهذا يعني اعتماد المنهجية الألسنية في القراءة[6] وهو أمر طبيعي لدى

---

(1) المصدر نفسه، ص56.

(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص242.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص213.

(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص56 ـ 57.

(5) المصدر نفسه، ص59.

(6) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص108.

أركون. ويلخص بنية العلاقات هذه بالشكل التالي: مرسل إليه أول ـ مُرسِل أول (أنا المتعالية + أنا ـ النحن) ← الموضوع (الخطاب النبوي)

↓

مرسَل إليه أول ـ مُرسِل ثان (المتكلم أو القائل)

↓

المُرسَل إليه الجماعي (أنصار / معارضون).

وتحصل هذه البنية نتيجة للتوفيق بين البنية العاملية[1] وهي: مجموعة الضمائر التي تتجادل أو حتى تتحارب داخل النص القرآني، وذلك مثل الضمائر الدالة على الله، ورسوله، والمؤمنين، وما دلّ من ضمائر على المعارضين[2]، والترسيمة القانونية لعملية القول، والترسيمة القانونية للمسار السردي[3]. فالله في الخطاب القرآني مُرسِل ومرسَل إليه إذ كل شيء يصدر منه، ويعود إليه، والنبي مُرسَل إليه، لأنه يتلقّى رسالة الله، وهو مُرسِل إلى البشر، والبشر مُرسَل إليهم[4].

وعلى أساس هذا المخطط البياني يقرأ الآية كوحدة سردية صغيرة تدخل ضمن الوحدة المركزية الكبيرة والتي تتمثل بحكاية تأسيس الميثاق الذي ربط بين الله وآدم، وهي حلقات تتكرر لتشكّل تاريخ النجاة.

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص62.
(2) المصدر نفسه، (الهامش).
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص61.

إذن يوجد مسار سردي يتمثّل في المراحل التالية:

1 ـ الحالة المطلوب تحويلها (سحق جميع فئات المعارضين).

2 ـ بطل العملية (المُرسَل إليه الأول والأنصار).

3 ـ حلقات الصراع وتقلّباته المختلفة.

4 ـ الاعتراف أو الحالة المحوَّلة والمغيّرة (انتصار الإسلام).

ومما يلاحظ في الآية الخامسة عدم ظهور العامل ـ الذات الثاني (أي القائل أو المتكلم) نحوياً، إلا أنه يظهر في الآية السادسة وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾.

وأما العامل ـ الذات الأول فبإمكانه التوجه بصورة مباشرة إلى المرسَل إليه الجماعي المشتمل بالضرورة على المرسل إليه الأول وهو يتوجّه إليه بأوامر قاطعة مثل (اقتلوا، خذوهم، احصروهم، اقعدوا لهم كل مرصد). وبذلك نلاحظ التأكيد على الوحدة العاملية أي: (العامل ـ الذات الأول الأعظم)، (العامل ـ الذات الثاني)، (العامل ـ الذات الثالث)، أو: حزب الحق ـ الخير ـ العدل (تاريخ النجاة) المضاد لحزب الخطأ ـ الشر ـ الظلم (والذي يتمثل بالمعارضين المشار إليهم بضمير الغائب: هم). وما يلاحظ أن المعارضين يُختزل وصفهم بالمشركين، وقد رموا بكل قسوة في ساحة الشر، والسلب، والموت، دون أي مبرر يذكر، نعم كلية الخطاب القرآني المعطاة من أجل الاستيطان والعيش ككلام موحى هي التي تقدّم التبرير وأكثر. فالرهان الديني إذن «هو الذي يشتغل أو يمارس دوره بصفته ديكتاتورية النهاية أو الغاية النهائية التي لا

غاية بعدها»، لتتحول إلى غاية سياسية فيما بعد في ظل الخلفاء والأئمة و. . . .[1]

10 ـ يقدم أركون قائمة بمفردات سورة التوبة وذلك لبيان كيفية مساعدة نص السورة على الفهم الأكثر دقة وصحة لطريقة التمفصل بين الغاية الاجتماعية ـ السياسية، والغاية الدينية المحددة على أساس أنها البحث عن النجاة الأبدية. وتعطي هذه المفردات فكرة بالحلقات أو التمركزات المعنوية:

1 ـ مؤمنون / كافرون، فاسقون، قوم لا يعلمون.

2 ـ صلاة، زكاة، صدقة، قربات / جزية، غرامة.

3 ـ مسجد حرام، بيت الله، مسجد الله / مسجد ضرار.

4 ـ أمر الله، الله غفور، رحيم، توّاب، كلام الله، سبيل الله، رضوان.

5 ـ الأشهر الحرم، نسيء، كل عام مرّة أو مرتين.

6 ـ اليوم الآخر، جنة، درجة عند الله، نجس، نار، خزي، فوز، طهارة.

7 ـ نجاة، كنز، ذهب، فضة، أموال، أولاد، إخوان، أزواج، عشيرة، فتنة قعد / خرج، جاهد، نفر، نبر، جنود الله، سكينة.

8 ـ أغنياء، أولو الطول، المعذّرون من الأعراب، سخر، استهزأ، المهاجرون، الأنصار، الذين تابعوهم بإحسان.

---

(1) المصدر نفسه، ص63 ـ 64.

9 ـ سيء، خسر، حبطت أعمالهم، عدو، قتل، حارب، أخذ، غلظة / عمل صالح، طاعة، حدود الله، براءة، عهد، استجار / أولياء، نور الله، الهدى، دين الحق، الدين القيّم، عالم الغيب والشهادة، رب العرش العظيم.

11 ـ ينفي وجود مجازات حية عديدة في السورة بل العكس إذ إن عددها قليل جداً. ويقصد بالمجازات الحية «الإبداعات المعنوية المتكررة جداً في الأنماط الأخرى من الخطاب القرآني كالنمط السردي، والحكمي، والتسبيحي أو الترتيلي، والنمط الكاشف أو الكشفي».

12 ـ يشير إلى وجود إشارات محددة عن الزمان، والمكان، والفئات الاجتماعية المحسوسة، كيوم حنين، ومسجد ضرار، والمسجد الحرام، وأولي الطول، والأعراب، . . . إلخ»، والمنافسات المحاكاتية (أو المزايدات) المندفعة بين الفئات المتنافسة على الرهانات الرمزية للسلطة، وهذه ما جاء التعبير عنها واضحاً:

1 ـ من خلال التضاد القائم بين المسجد الضار والكافر (مسجد ضرار)، والمسجد المقدس (المسجد الحرام).

2 ـ ومن خلال التعارض بين تقويمي الوثني المتلاعب به (نسيء)، والتقويم المؤسس من قبل الله يوم خلق السموات والأرض.

3 ـ ومن خلال التضاد بين الزكاة المقرّبة للإنسان من الله (الصدقة أو قربات)، وبين الضريبة المذلّة (مَغرم، جزية). وبين العهد المتقيّد به على غرار الميثاق، والعهد المنكوث به لأسباب مادية وغايات منفعية.

وتدخل هذه المتضادات في الجدلية الأكثر عمومية والتي تهدف إلى تشكيل الذات بالمعنى القوي للكلمة، ويقابله أو يعادله التضامن العاملي بين أنا ـ أنت ـ أنتم)، كما تشكّل الآخر بالمعنى القوي أو المطلق للكلمة (أي هم).

ويعتقد أن هذه الجدلية تكون اجتماعية سياسية في البداية إلا أنها سرعان ما تتحول إلى تركيبة سيميائية ومعنوية تمتلك قدرة كبيرة على التصعيد، والتسامي، والتجذير الأنطولوجي. فالقدسية تضفى على ذلك الواقع المعاش والعادي للفرقاء المتصاعرين. وهذا الانتقال هو الذي سيؤمّن للخطاب القرآني القدرة التي لا تنفذ على التكرر في حالات اجتماعية ـ تاريخية مشابهة. إلا أن ما كُتب من أدبيات حول الإعجاز رغم شعوره حدسياً بهذه الوظيفة الكاشفة، قد جعل منها موضوعاً تبجيلياً أكثر من اتخاذها مادة للتفحص اللغوي الدقيق والمتنظم[1].

13 ـ ينتقل إلى واقع آخر من خلال التدقيق بشكل أكبر في مخططه البياني وهو واقع المنافقين والموقف منهم، فقد اتهمهم القرآن بزرع الفتنة والشعور بالفرح حين يتعرض البطل (أي الرسول) إلى نكسات أو هزائم، وانتظار الفرصة للعودة إلى الواقع السابق حيث التضامنات العشائرية والقبلية ضمن إطار الشرك، فهؤلاء استسلموا ولم يؤمنوا، وهذا ما تؤكده الآية 14 من سورة الحجرات ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا . . . ﴾.

14 ـ يذهب إلى وجود استسلام من دون شروط للذات الكبرى في

(1) المصدر نفسه، ص65 ـ 66.

السيرورة الاجتماعية ويتجلى في الصلاة والزكاة، ولهما في الحقيقة دور حاسم في الدمج السياسي والاجتماعي للفرد وإن قدّمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين، وهو يعني كسر العصبيات التقليدية والتخلّي عن الآباء، والزوجات، والأطفال، للانضمام إلى الجماعة الجديدة. وهذا ما يفسر رفض البدو للجهاد الذي عرض عليهم كنضال في سبيل الله، ولكنه كان يمارس دوره طبقاً للمجريات المعتادة للصراع الذي يمكن أن يندلع بين الفئات الاجتماعية من كل الأحجام والأشكال (أي العشائر والقبائل العربية).

15 ـ إن الذي يحدد الأدوار والمكانات ويقرر دمج الأفراد ضمن الفئة الظافرة الجديدة أو رفضها إنما هو العامل ـ الذات ـ المُرسِل ـ المُرسَل إليه الأعظم، ويقرر ذلك انطلاقاً من تحديد مثالي للتوبة يرى الوجه الديني والدنيوي لها، وفي هذا إشارة إلى الآيات 102 ـ 104[1].

16 ـ يتحدث عن الآية 29 ـ 30 من السورة «قاتلوا الذين لا يؤمنون. . .» حيث يرى ضرورة تفسير تاريخي وثيولوجي طويل لهما لأنهما أوجدتا «مماحكة جدالية لا نهاية لها ولا منفذ منها أو طائل من ورائها» لبقاء المتجادلين متمسكين بمواقفهم العقائدية والإيمانية[2].
كما يرى أن السيادة العليا التي تحدّد وتنظّم الذات الكبرى (أو الهوية) هي نفسها التي تحدد الآخر المختلف في المطلق أيضاً، أي

(1) المصدر نفسه، ص66 ـ 67.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص104.

«أولئك الذين لا يحرّمون ما حرم الله ورسوله». فثمة دمج اجتماعي وثقافي وسيميائي أو دلالي. ويتم هذا الدمج عن طريق الأحكام الأخلاقية الفقهية والتصرفات الطقسية ـ الشعائرية التي تحدد مجال الحلال ومجال الحرام، وتغني بهذا الضبط التنظيمي جميع ذرى الوجود، فثمّة الطاهر / والنجس أو الرجس، والمقدس / والدنيوي، والمسجد الحرام / ومسجد ضرار، وأشهر حرم / عام، والمعنى / والقوة، والغنى / والفقر، والاستقامة / والضلالة، والعدالة / والظلم، والصح / والخطأ، والأرض / والسماوات.

إن هذه الذرى لم تحدد بذاتها ولذاتها وإنما تفترض وجود الأخريات مع المحافظة على المراتبية الهرمية المقدسة والمتمثلة في الله بكل صفاته، ثم النبي المبلّغ أو المبشّر، أو الوسيط، أو القائد، ثم المؤمنين. وهي ثلاثة مستويات من التجلّي تتوافق مع ثلاثة أدوار متمايزة يقوم بها العامل ـ الذات ـ المُرسِل ـ المرسَل إليه الأعظم». ويتلاقى الكل في دين الحقيقة المطلقة والذي يظهر في الإسلام الذي هو الدين الخاتم[1].

ويعتقد عدم إمكانية استنساخ فكرة الدين الحق من دراسة سورة التوبة، لأننا عندما نستخدم مفردات المعجم القرآني نتخلّى عن اللغة الواصفة التفكيكية لعلم العلامات السيميائية، لكي نعيد إدخال جميع التحديدات اللاهوتية المتراكمة خلال قرون ممتدة من استخدام هذا المعجم والدوران حوله وتأويله. ومن هنا ينبغي تطبيق التحليل الألسني

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص68 ـ 69.

والسيميائي، والتاريخي، والاجتماعي أو السوسيولوجي، والإنثربولوجي، والفلسفي، لتحرير المجال أو فسحه لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية. فمفهوم دين الحق ينخرط في الجدلية الاجتماعية التي يحركها فاعلون ذوو آفاق معنوية ومصالح مباشرة متغايرة. فالمناقشة تدور حول ذروة السيادة العليا التي تؤسس مشروعية سلطة النبي والمؤمنين. وعلى اليهود والمسيح أن يتراجعوا عن أخطائهم كمشركين وفي هذا إشارة إلى الآية 30 ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ. . .﴾[1].

17 ـ يتكلم عن قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُهُمْ﴾[2]، فيشير إلى ما يمارسه الخطاب القرآني من قراءة إيمانية للتراث الطويل المتمثّل بتاريخ النجاة بالنسبة إلى أهل الكتاب، ومن ديناميكية خلّاقة عن طريق إعادة تنقيح أو تعديل الرمزانية التحتية التي يتضمنها هذا التراث. وتحقيقاً لذلك يقوم ببناء المكانة الروحية للنبي المساهم في التغيير النهائي والأخير للميثاق، فيطلب منه مرات عدّة عدم الانبهار أو الخوف من ثروة المعارضين، أو غناهم، أو كثرة أولادهم. عندها يجري الخطاب القرآني نوعاً من التسامي أو التصعيد على البطل المحوِّل أو المغيِّر للتاريخ «يقول القرآن»: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[3]، ثم: ﴿لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ﴾[4]، و«عندما يشعر النبي باليأس ينبغي له أن يفهم ما يلي»: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ

---

(1) المصدر نفسه، ص70 ـ 71.
(2) سورة التوبة: الآية 55.
(3) سورة التوبة: الآية 116.
(4) سورة التوبة: الآية 120.

إِلَّا هُوَۖ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[1] [2].

18 ـ يتعرض إلى بعض الإيعازات في إطار السورة منها ما يعبّر عن موقف قوة لدى البطل المغيِّر أو المحوّل، فبعد فتح مكة وشعور الطائفة بالأمن توجّب على البطل الامتناع عن صلاة الميت أو الوقوف على قبره كما في الآية 84 ويرفض إشراكهم في الجهاد، وإن طلبوا ذلك وهذا ما دلت عليه الآية 83. وينبغي عليه قتالهم وخوض المعركة التي «لا شفقة فيها ولا رحمة» ضدهم وإجبارهم على دفع الجزية وهم صاغرون.

إن منع الصلاة على من «ماتوا وهم فاسقون» يهدف إلى رسم حدود سياسية تفصل بين طرفين، وهي بمثابة الشرط الأساس للدخول في تاريخ النجاة. فالمقصود في النهاية هو نزع القداسة عن العصبيات القديمة من خلال تقديس العصبيات الجديدة. وهكذا يجري الكلام نفسه على الثروات والأملاك، فهي تطهّر لدى المؤمنين عن طريق الزكاة أو الصدقة التي تقدّم إلى الفقراء واليتامى والمساكين، وهم الذين جاؤوا اجتماعياً من ظروف الحرب المفروضة على حزب المؤمنين، والذين تدل عليهم الآية 60. فثمة إعادة تقديس وذروة دينية تضفي المشروعية على الأشياء، وما هو أكثر أهمية إنما هو كيفية معالجة مكانة الشخص البشري ضمن هذا الصراع، فبمقدار رفع مكانة المؤمنين نجد حطاً للكافرين، والفاسقين، والمنافقين فهم «يعاملون معاملة قاسية جداً وسلبية تماماً، فمصيرهم بحسب الخطاب القرآني الموت، والشناعة، والنجاسة، والعذاب الأبدي، وانعدام الكرامة الإنسانية»، ويشير بكلامه

---

(1) سورة التوبة: الآية 129.

(2) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص73 ـ 74.

هذا بالنسبة إلى المؤمنين في الآيتين 71 ـ 72 وبالنسبة لغيرهم في الآيتين 67 ـ 68.

وعلة هذا الاحتقار تجرّؤهم على الخوض، واللعب، والاستهزاء، عند نزول آية من القرآن مستشهداً بالآيتين 64 ـ 65، وهكذا لبنائهم مسجداً ينافس مسجد النبي، ولحنثهم باليمين، ونقضهم العهود والمواثيق التي قطعوها على أنفسهم، ورفضهم الاعتراف بالمقدس الجديد، فتوبتهم ممنوعة ومستحيلة، خصوصاً وأن بعض من في معسكر المؤمنين يتأثّرون بزارعي الفتنة والشغب كما جاء في الآية 47[1].

2 ـ 4 ـ 4 ـ سورة التوحيد

من السورة التي كانت موضع قراءة أركون سورة التوحيد، ولكنه لم يتعرض لها بشكل مفصّل، وإنما توجد نتف أو إشارات تعبّر عن القراءة، فهو يعتقد أنها تحدد العقيدة الأساس للإيمان الإسلامي في القرآن[2]، كما إنها تحتل مكانة مركزية في القرآن، ويعبر عنها أركون بالآية وربما كان من خطأ المترجم فهي سورة لا آية.

إن دراسة أركون لها لا تخرج عن الدراسة الألسنية إذ يشير إلى وجود فعل أمر وثلاثة مفاهيم تكوّن كل الخطاب القرآني. وثمة ضمير واحد للشخص الثالث يدل على الغيرية المطلقة (أو الاختلاف المطلق). ويوجد اسم علم: الله، واسم عددي (أحد) يدل على الواحدية التي لا تتجزأ. هذه المفاهيم الثلاثة تشكّل دائرة توصيلية معنوية مترابطة الحلقات عن طريق وسيط متضمّن في فعل الأمر «قل»، ويتكرر هذا

---

(1) المصدر نفسه، ص74 ـ 76.
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص127.

الفعل (332) مرة في القرآن. ورغم أن الخطاب القرآني يستخدم الصيغ اللفظية الأخرى لفعل قول مثل قالوا (331) مرة، وقال (529) مرة، ويقول (68) مرة، ويقولون (92) مرة، والقول (52 مرة)، إلا أن صيغة الأمر أكثر دلالة على تشكّل الدائرة التوصيلية، فهي تموضع شبكة تتألف من ثلاثة أشخاص، وهي تحدّد ذروة فضاء العملية التوصيلية للخطاب القرآني والتجليات التوراتية والإنجيلية، فثمة ناطق ـ مؤلِّف ـ مرسِل وهو (يهوه: في اليهودية)، و(الآب: في المسيحية)، و(الله: لدى المسلمين)، وهو يتوجَّه بالخطاب إلى مخاطب ـ مرسَل إليه ـ متلفِّظ بالكلام (أي النبي). وأما المرسَل إليه النهائي ومن تستقر عنده الرسالة فهو البشر (أي هم، أو كل البشر الذين يدخلون في الميثاق)، فقد كلّف إليهم النبي بتوصيل الرسالة على هيئة الشخص الثاني أو الثالث في حالة الجمع أي: أنتم (المؤمنون) أو: هم (غير المؤمنين). وفي التوصيل هذه يتشكّل المعنى الحقيقي والنهائي عن الله، والعالم، والإنسان، والتاريخ.

إن التشكّل الأولي المولّد للمعنى سوف يمارس دوره في المعاني الثانوية المشتقة من قبل البشر، وهو الأساس والمرجعية القصوى بالنسبة إليها. كما إن البشر هؤلاء يمثّلون أبطال تاريخ أرضي لا يفصل عن تاريخ النجاة الأخرى بسبب ما يتمتع به الخطاب النبوي من طابع فعّال ودائم. فبمجرد تلاوة النص وفق الطريقة الشعائرية للعبادات أو بحسب المبادىء التفسيرية، يدخل المرء فوراً في فضاء العملية التوصيلية المدشّنة للمرة الأولى من قبل فعل الأمر: قل[1].

(1) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص88.

2 ـ 4 ـ 5 ـ سورة العلق

من السور التي تعرض لها أركون سورة العلق وهي تحتل الرقم 96 في المصحف وأول وحي نقل إلى النبي من قبل الملاك جبريل «والذي يطابقون بينه وبين الروح القدس».

وترتبط السورة بقصة كيفية نزول الوحي والقرآن أول مرة، وهو ما يشير إليه أركون في سطر واحد فقط، وهو: أن جبرئيل قال للنبي: اقرأ باسم ربك ثلاث مرات، ومحمد يجيب: ما أنا بقارئ. ويتطرّق في هذا الصدد إلى قصص الأنبياء ويخص بالذكر كعب الأحبار ووهب بن منبه وهما يهوديان اعتنقا الإسلام كما يقول، مبيّناً أن هذه القصص توضّح العلاقة القوية بين التفاسير القرآنية والمخيال الديني الذي هيمن طوال القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي لمنقطة الشرق الأدنى. ويشير إلى انعكاسات هذا العجيب المدهش أو الخارق للعادة كمقولة نفسانية ـ ثقافية على جميع القصص وحتى القرآن نفسه. فتصور الوحي يهيمن عليه هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية، الثقافية، القاعدية، التي ترتكز عليها المعرفة الأسطورية والتي يسمّيها المؤمنون الحقيقة الدينية. وهذه القصص تشكّل الخلفية الأسطورية التي تفسر سبب نزول كل آية.

ويذكر أركون تردد جبرائيل بين الله (أي السماء) ومحمد (أي الأرض) لكي يجلب الوحي ليقول: «وهكذا يضمن الملاك جبريل عن طريق وجوده صحة أو موثوقية الوحي المنقول على طول الخط بدءاً من آدم وانتهاء بمحمد»[1].

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص30.

ويبيّن سبب اختيار السورة للتحليل، حيث يراها تتيح اكتشاف أكبر مقدار من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي الأرثوذكسي الذي شهد تلاعبات حصلت للوحي[1]. ويرى أركون أن هذه السورة نفسها توحي لنا بالموضوعات الكبرى للوحي وبكيفية التركيبة اللغوية لخطابه. فالله يبتدئ وكأنه الذات الفاعلة الأساس، فهو الذي ينظّم الخطاب كله نحوياً، وبلاغياً، ومعنوياً، ويوجد فاعلان آخران هما النبي الموجّه إليه الأمر، والإنسان المخاطب الأخير الموجّهة إليه المبادرات. وتدلّ البنية النحوية أو القواعدية للسورة على العلاقات القائمة بين الضمائر الشخصية أي بين نحن، لك أو خاصتك، أنتم، هم، هو، وتؤسّس شبكة العلاقات هذه الفضاء الأساس المتواصل والمنتظم للتواصل والمعنى في الخطاب القرآني أجمع من أوله إلى آخره. ويحاول تعميم هذه التركيبة النحوية التي يعبّر عنها بـ «مراتبية هرمية صارمة» على القرآن بأكمله، فهي تدور حول شخصين:

الأول: هو الله الذي يمثّل الأصل الأنطولوجي والمرجع النهائي لجميع المخلوقات والنشاطات والمعاني والأحداث التي تقع على هذه الأرض. والثاني هو النبي الوسيط بين الله والإنسان، وأما الإنسان فدوره التسليم. ويوجد توتر دائم بين الله المعبّر عنه بضمير (نحن) والإنسان المعبّر عنه بالضمير (هو وهم)[2].

2 ـ 4 ـ 6 ـ آيات قرآنية

لم تقتصر قراءة أركون على بعض السور وإنما تعدتها لتشمل بعض

---

(1) المصدر نفسه، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص31.

الآيات، والملاحظ فيها أنها مبعثرة في كتبه فلا يوجد كتاب واحد يجمعها، كما لا تجد قراءة كاملة للقرآن من أوله إلى آخره، وهذه إحدى مشاكل هذا النوع من القراءة. وعلى أية حال نتعرض لبعض هذه الآيات.

1 ـ ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1].

يذهب أركون إلى أن هذه الآية قد استعارها القرآن من التوراة[2]. وأن القراءة الإسلامية تعتقد أن الله علّم آدم اللغة، وعن طريق هذه الأسماء المتجمعة والمحفوظة عن ظهر قلب والمهضومة أو المتمثّلة ندخل في دين الحق[3]، إلا أن أركون يرى أن المقصود منها هو أن الله علم آدم كيفية الاستعمالات اللغوية والسيميائية الدلالية للعقل المنطقي والأسطورة القصصية السردية، ليتسنّى للإنسان فهم جميع الأفعال والأشياء وما هو متجلّ في العالم الموضوعي، بل حتى الإنسان منظور إليه مفسَّراً من قبل الإنسان[4].

2 ـ ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 31.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص76.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص34.
(4) مجموعة من الباحثين، **الحداثة والحداثة العربية**، ص10.
(5) سورة البقرة: الآية 164.

يبحث أركون عن كلمتي يعقلون وتعقلون في جميع الآيات التي وردت فيها هاتان الكلمتان، ومنها هذه الآية إذ يرى أن المقصود بهما ما يقوم به الخطاب النبوي من إحياء الحركة الداخلية للوعي المطيع والذي ينطلق في إطاعته من اعترافه بالجميل[1].

3 ـ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾[2].

ثمة توتر حاد بين غريزة العنف وبين الميل إلى حب الخير والجمال والحق. ولكي يتمكن الإنسان من السيطرة على وحشية العنف أو الوقوف بوجهه لجأ دوماً أو طويلاً إلى ما ندعوه باستمرار بالمقدس أو التقديس أي إلى شيء جوهري مزوّد بقدرات فعّالة[3].

4 ـ ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[4].

يتمحور كلام أركون في الآية حول كلمة الإسلام إذ يعتقد أن المعنى الأولي والأصلي لها في القرآن هو الدين الأولي، والعشيرة النقية، والطاعة العاشقة والكلية، تلك الطاعة المجسَّدة رمزياً من قبل «تلك الشخصية الأسطورية لإبراهيم»[5]. ويبين أن الصيغة المعجمية لهذه الكلمة قد تكررت ثماني مرات فقط في القرآن بمعنى التسليم بالنفس لله، وأن هذا التسليم يتضمن نوعاً من استيطان «لنداء» الله (سورة الأنعام: الآية 125[6]،

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص86.
(2) سورة البقرة: الآية 251.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص231.
(4) سورة آل عمران: الآية 67.
(5) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص132.
(6) ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾.

سورة الصف: الآية 7[1]، سورة الزمر: الآية 22[2])، ولعاطفة التصديق (الدين) الواجبة تجاه المنعم والرحيم (سورة آل عمران: الآيتان 19[3] و85[4]، سورة المائدة: الآية3[5]). ويضيف أن استخدام كلمة إسلام منذ البداية كان يحمل مفهوم «تحدي الموت، أو التضحية بالنفس في سبيل النضال من أجل قضية الله والرسول»[6].

ويرفض في موضع آخر أن يكون معنى الإسلام الخضوع، ويرى أن «المؤمن ليس مستسلماً لله، لأن فيه اندفاع الحب نحو الله، وحركة انعتاق لما يطرحه عليه، وذلك لأنه يرفع الإنسان إليه بالوحي»[7]. ويذهب إلى أن اللاهوتيين والفقهاء نسوا المعنى الأولي وأحدثوا معنى آخر بعد القرآن وتعاليم النبي[8]، وهو الإسلام الطقسي والشعائري أو الفقهي والقانوني، وهو إسلام مقنن ومقولب في الشهادات الإيمانية الأرثوذكسية[9].

5 ـ ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ

---

(1) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

(2) ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾.

(3) ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾.

(4) ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

(5) ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ﴾.

(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص115.

(7) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص30.

(8) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص132 ـ 133؛ محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص31.

(9) المصدر نفسه، ص133.

وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُۚ﴾[1].

والآيــة ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ. . .﴾[2].

يذهب أركون إلى أن هاتين الآيتين تعالجان مسألة الفرائض، وأن جزء الآية (12) والذي يبتدئ ب «وإن كان رجل» إلى آخر الآية أدى إلى حدوث انقسام بين المفسرين بحيث كرّس الطبري سبع صفحات لذلك، واستحضر 27 شاهداً للإضاءة على معنى كلمة كلالة. ويرى أركون أن المسألة الأولى التي تطرح إنما هي مسألة لغوية وسيميائية تخص كلمة كلالة، كما إنها مسألة نحوية ـ تركيبية تخص عبارة: وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة (قراءة قُبِلت أخيراً)، أو عبارة: يورث كلالة أو امرأة. . . وصية يوصي بها (بدلاً من يوصَى التي اعتمدت أخيراً). إن التركيبتين اللغوتيين: يورث / امرأة / يوصَى و يورث / إمرأة / يوصي متعارضتان، ويؤيد ما قاله د. س. باور[3]، حول الطبري في تقويته القراءة الأرثوذكسية ونسيانه إيراد ما ذكره في شرحه للآية 176 في شرح الآية 12.

إن أركون يهتم بالرهان اللغوي دون أن يغفل دور الرهان التاريخي.

---

(1) سورة النساء: الآية 12.

(2) سورة النساء: الآية 176.

(3) ورد في كتاب **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص266؛ وفي كتاب **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص29؛ يقول دافيدسن بورز: «ومن الممكن القول إنهما شخص واحد»، ولكن مع ذلك أبقينا الاسمين كما في الكتابين.

وعلى أساس الرهان اللغوي يرى أنّه من المناسب طرح السؤال التالي: كيف وضمن أي وسط اجتماعي راحت القراءة المقبولة تتغلب على (يورث) و(يوصي) اللتين هما من ضمن المتغيّرات والحلول الممكنة؟ مع ما للمسألة من أهمية قصوى لارتباطها بالميراث وانتقاله إلى خارج النسل الذكري فإنّ القراءة المرفوضة تسمح بنقل الميراث إلى النساء لا سيما إذا أعطي لكلمة كلالة معنى الكنة أو الخطيبة، وهذا ما يضطرنا للرجوع إلى نظام الميراث الذي كان سائداً في الجزيرة العربية في عهد النبي لمقارنته بالأنظمة التي كانت تسود الأوساط العراقية والسورية في القرن الأول الهجري، وبذلك نعرف مدى تأثر المشرعين الأوائل في قراءة الآية بما يتوافق ونظام النسب الأبوي الصارم (أي تركيز العرب على النسل الذكري).

ويحاول أن يدرس القضية من خلال رهانات أخرى؛ فمن الناحية الثيولوجية نحن أمام المناقشة الخطيرة التي ترتبط بخلق القرآن المطموسة من قبل الأرثوذكسية السكولاستيكية، ومن هنا يذهب أركون إلى إمكانية حصول القراءات المنحرفة والإيديولوجية المناقضة للقصد الأولي، خصوصاً وأن القرآن الذي هو كلام الله منقول بلغة عربية يتداولها الناس العاديون في المجتمع.

ومن الناحية الفلسفية توجد صعوبات كبرى لا يمكن تجنبها:

منها: حدوث تشويه وإبطال للهدف المتعالي الذي يغذّيه الوحي والمكرر باستمرار في الشهادة، من قبل الضرورات الملحّة للوجود الاجتماعي ـ التاريخي[1].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص266 ـ 267.

ويعتمد أركون في ترجيح قراءته على معطيات دراسة الباحث الأمريكي دافيد س. بورز، وهي أطروحة دكتوراة نشرت فيما بعد بعنوان «دراسات في القرآن والحديث، تشكّل القانون الإسلامي الخاص بالإرث» وذلك سنة 1986[1]، فقد طبّق ما قام به بورز من عرض الآية غير مشكّلة على الناطقين بالعربية كلغة أم فاكتشف «الشيء المدهش والممتع»، وهو أن من يحفظون الآية عن ظهر قلب يقرأونها كما هي في القرآن من حيث الإعراب خلافاً لمن لا يحفظونها ممن يخضعون للكفاءة القواعدية واللغوية العربية فإنهم يختارون دوماً القراءات الأخرى المستبعدة من قبل التفسير «الأرثوذكسي»[2].

والخلاف في كلمتي «يورث ويوصي» هو أنه على قراءة التفسير الأرثوذكسي تصبحان مبنيتين للمجهول أي (يورَث ويوصَى)، وأما بحسب القراءة الحديثة فالفعلان مبنيان للمعلوم. والقراءة الثانية من وجهة نظر أركون «هي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية، والذوق العربي السليم، والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية»، وأما القراءة الأولى والتي فرضها الفقهاء «فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي»، مضافاً إلى حاجتها إلى الشروحات، والتوجهات، والتخريجات، والتأويلات المعقّدة والملتبسة[3].

يبقى أن نبين سبب تركيز أركون على قراءة الآيات التي تتعرض لكلمة «كلالة»، فهو يرى أن قراءة هذه الكلمة ومعناها من الخطورة

---

(1) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

(3) المصدر نفسه، ص35 ـ 36.

والأهمية بحيث يمكن أن تساعد للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي على بلورة ثيولوجيا ـ إناسية ـ منطقية للوحي[1]، كما يجد في تحليل الجزء الثاني من الآية 12 «المشاكل الأكثر صحة وملاءمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي»[2].

6 ـ ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[3].

يقول أركون إن طابع الكونية على تحريم القتل واحترام الشخص البشري مما يخلعه القرآن، وذلك انطلاقاً من الحالة الخاصة المرتبطة بقتل قابيل أخاه هابيل[4].

7 ـ ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[5].

يرى أركون أن الآية تعلّمنا أن القرآن متلوٌّ تلاوة «وليس قراءة صامتة»، وينبغي أن «نستمع له وننصت بكل اهتمام وصمت»[6].

8 ـ ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[7]، والآيات: ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (73) وَإِنَّ

---

(1) المصدر نفسه، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص33.

(3) سورة المائدة: الآية 32.

(4) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص247.

(5) سورة الأعراف: الآية 204.

(6) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص145.

(7) سورة النحل: الآية 112.

ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ ﴿74﴾ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1].

يشير أركون إلى التفسير الكلاسيكي لهذه الآيات معتبراً أن علم التفسير الكلاسيكي «يضاعف من المطابقات بين الأسماء الصريحة للأشخاص، والأمكنة، والتدقيقات الزمنية، وإعادة تشكيل الظروف التاريخية لأسباب النزول». ويشكل على هذا الأسلوب لعدم قدرته على التفريق بين الأسطورة، والتاريخ، أو الخيالي والعقلاني أو العجيب الساحر والواقعي الحقيقي[2].

9 ـ ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[3].

«يتطرق أركون إلى خمسة مفاهيم يهدف من خلالها إلى معرفة كيفية إحالة الآية إلى نوع من الاستخدام الأسطوري للتاريخ والاستخدام التاريخي للأسطورة».

1 ـ القصص التي تخص الأنبياء:

يشير إلى ما تشكله القصة من نموذج أمثل للتعبير عن الفكر الأسطوري لاستخدامها عناصر مختلفة من التراث الشفهي المشترك لدى مجموعة بشرية معينة.

ويعتبر أنّ قصص الأنبياء تحيلنا إلى تراث مكتوب ومعروف جيداً

(1) سورة المؤمنون: الآيات 73 ـ 75.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص151.

(3) سورة هود: الآية 120.

وهو التوراة، وأن تأثيرها على وعي سامعي القرآن إما أن ينطلق من طريق الوعي الأسطوري الدوغمائي وإما من الوعي التاريخي.

ويذهب إلى أن مهمة التحليل التاريخي هي بيان ما إذا كان الإخراج الأدبي للقصص القرآني «قد تمكّن من توصيل حقيقة كينونيّة مؤسسة للوجود، وشكّل نظرة عن الإنسان، أم أنه اكتفى فقط بالمحاجّة الجدالية لرفض المعارضين (الجاحدين العرب، اليهود، المسيحيين)»، لا أن ما قام به هو «الكشف عن المؤثرات التي أتت من مصدر موثوق وصحيح هو التوراة أو «إدانة الأخطاء، والتشويهات، والإلغاءات، والإضافات، التي يمكن أن توجد في النسخة القرآنية بالقياس إلى النسخة التوراتية».

2 ـ نثبّت فؤادك:

يعتقد أركون أن هذا التعبير يعني تقوية الموقف العاطفي «من أجل تلقّي الصور المثالية، والتقديمات، والتحديدات، والأوامر والنواهي الموجهة من الله»، إذ القلب هو «المركز الحيوي للمؤمن الذي خلقه الله على صورته»، وتثبيت القلب هذا من منطلق اللغة البسيكولوجية ـ الألسنية «هو ما يدعى نظام الذات أي شبكة الإدراك الحسي وحل رموز الواقع وتركيبها»، ويرى أركون تطابقاً بين هذه الشبكة وشبكه الخطاب القرآني «وقد استبطنه قلب المؤمن شكلاً ومضموناً».

فالتسليم بالنفس لله ليس فعلاً ووحياً صرفاً، وإنما هو دخول في مناخ سيميائي، شعائري، لغوي وإطار محدد من الفكر والسلوك.

وهذا «المناخ السيميائي الآني والمتغير الذي يرتبط به المؤمن بشدة يلوّن بالذاتية كل المسار المعرفي».

3 ـ الحقيقة: الحق (بلغة القرآن):

يعتبر أركون أن هذا المفهوم المفتاحي للقرآن كان «قد فسّر بشكل أحادي المعنى وثابت وذلك بمعنى الواقعي ـ الحقيقي أي الله»، وهو الذي يكشف عن نفسه في القصص القرآني من خلال ما يمارسه على الأشخاص وسير الأحداث. فيكون التاريخ المروي من قبل الله حينذاك محلاً لتظاهرات النماذج الكينونية المحرّكة للتاريخ والوجود، فيساهم في أسطرة التاريخ العادي للبشر وهذا ما يُدعى بالتحريك الروحي بواسطة الأسطورة.

وفي المقابل يتخذ مفهوم الحق «معنى المماحكة الجدالية ضمن مقياس أنه يجبر على تعديل بنية الوعي الديني العربي السابق للقرآن» من منظار السامعين المعارضين لهذه القصص القرآنية، كما إنه يعدّل من اقتصاد النجاة الموجود في التوراة والإنجيل أي يغيّر من أسلوب الخلاص في الآخرة.

وأما بالنسبة إلى المؤرخ الحديث «فإن أنواع الوعي الأسطوري المتنافسة تنغرس في تاريخيات محددة تماماً».

ومن هنا لا يمكن الفصل بين الحقيقة والتاريخ بشكل جذري «ذلك أنه ما أن تأخذ حقيقة معينة شكلاً محدّداً في لغة ما، حتى تجد نفسها قد انخرطت في تاريخية محددة»، ومن هنا «نجد عالم اللسانيات يقول إن الحقيقة هي مجموعة من المفهومات الحافة المشتركة لدى جماعة بشرية معينة».

4 ـ موعظة وذكرى:

«إن هذين المفهومين يفترضان وجودَ مثالي منسجم وثابت هو زمن القيمة الخالدة، إذ القصة توجّه اندفاعة القلب نحو معان ماضية. ولكن

هذه المعاني تبقى تساير حاضر الإنسان ومستقبله، والحاضر والمستقبل موجّهان نحو ماض مفضل ومثالي وذلك من قبل مبادرات الله.

وتتخذ إعادة التذكر لهذا الماضي أهمية أنطولوجية بشكل أساس ثم تاريخية بشكل ثانوي.

وعرض تحولات القصة على شكل نسق معين هو الذي يبلور النماذج المثالية. وهذه التحولات تقودنا إلى التاريخية «أي إلى زمن متحرك وإلى تشكيل فكرة واضحة قليلاً أو كثيراً عن ماض قد انتهى زمنياً». ويرى أركون انبعاث وعي تاريخي بدوي يحيل إلى الظهور والانبثاق ضمن دائرة الوعي الأسطوري السائد من خلال القصص القرآني إلا أن مشكلة الكتابات التفسيرية (التفاسير الإسلامية) قد بيّنت أن هذا الانبثاق كان دائماً محدوداً[1].

5 ـ المؤمنون:

توجد قيمتان لهذا المفهوم تبيّنان مدى إمكان تداخل التاريخ والأسطورة. وهو مفهوم يحيل إلى مفهوم الأمة ولكن «ليس فقط إلى أمة فوق تاريخية، وإنما بأمة ما وراء التاريخ، وذلك لأن المؤمنين يُبعثون يوماً من قبورهم من أجل الحياة الأبدية».

وأما من الناحية التاريخية فالمؤمنون في البداية لم يكونوا سوى مجموعة بشرية سوسيولوجية ـ ثقافية في طريقها إلى الظهور والانبثاق، وذلك لأن الحواريين الأوائل في مكة يمثّلون الإسلام الميتافيزيقي، وقد وجد له دعامة اجتماعية ـ سياسية منذ الهجرة إلى المدينة. وبمجرد أن

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص130 ـ 131.

نصل إلى نقطة التلاحم بين الأسطورة والتاريخ سوف نجد أن خطاب المؤرخ ينفجر غالباً في اتجاهين اثنين:

الأول: الذي يستعيد المفردات الدينية التقليدية ليؤكد أكثر على الإسلام الميتافيزيقي وعلى منشّطيه وناشريه الأساسيين.

الثاني: يستخدم المصطلحات الواقعية ـ الإيجابية (التي تؤدّي إلى نتائج وضعية) للوصول إلى وصف الوقائع والأحداث وقد أُفرغت من دوافعها الدينية.

ليترك الكلام إلى هايدغر في خاتمة قراءة هذه الآية، يقول هايدغر «إن ما كنا قد حددناه، حتى الآن تحت اسم التاريخية وذلك باستنادنا إلى العامل المكوِّن والمحرِّك للتاريخ الذي يتشكّل داخل القرار المسبق، هو ما ندعوه الآن التاريخية الموثوقة (الصحيحة) للوضع. إن ظواهر النقل والتكرار المنغرسة في المستقبل هي التي تبين لنا بوضوح لماذا أن هذا العامل التكويني المحرِّك للتاريخ والذي يشكّل التاريخ الصحيح، له وزنه في الكائن السابق». ويرى أركون أن القرآن كان «قد اشتغل كقوة تاريخية محركة وتكوينية ثم كقرار موجّه لمصير بأكمله، وسابق على التاريخية الخاصة بالوضع البشري للمسلمين».

ثم يطرح مع هايدغر هذا السؤال:

وما الذي يحصل إذا ما توصلت التاريخية غير الموثوقة (غير الصحيحة) إلى تغيير المنفذ الذي يؤدي إلى التاريخية الموثوقة، أي المنفذ على الاستمرارية التي هي خاصة به»[1]؟.

---

(1) المصدر نفسه، ص132.

10 ـ ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿105﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿106﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿107﴾ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿108﴾ وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿109﴾ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿110﴾ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ ﴿111﴾ قَالَ وَمَا عِلْمِى بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿112﴾ إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّى ۖ لَوْ تَشْعُرُونَ ﴿113﴾ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿114﴾ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿115﴾ قَالُوا۟ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ ﴿116﴾ قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِى كَذَّبُونِ ﴿117﴾ فَٱفْتَحْ بَيْنِى وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِى وَمَن مَّعِىَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿118﴾ فَأَنجَيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿119﴾ ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ ٱلْبَاقِينَ﴾[1].

يشير أركون إلى النقطة المهمة التي ركزّت عليها الآيات وهي «فاتقوا الله وأطيعون» وإلى القراءة التاريخانية الاستشراقية التي لا ترى في هذه المقاطع سوى نوع «من تعميم (أو مدّ) قصة نوح مع قومه على شعوب عربية: عاد وثمود»، الأمر الذي لاحظه المعلقون والشرّاح الكلاسيكيون إذ اعتبروا القصص الخمس المعبرة عن هؤلاء الأنبياء وهم: نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، تعبيراً عن حالة النبي محمد (ص) في مواجهته للمكيين انطلاقاً من «القاعدة المتّبعة من قبل الله في تاريخ النجاة إزاء المخلوقين (سُنة الله في العباد)».

إن اللجوء إلى الأمثال القديمة يعتبر إحدى السمات الخاصة بالخطاب القرآني، وضربها يكون للعبرة بهدف «تعديل حالة اجتماعية ـ سياسية حاضرة والضغط عليها».

ومن هنا يحاول أركون بيان كيف أن هذه العملية «رسخت بنياناً سيميائياً نموذجياً خاصاً بالخطاب القرآني، اندرجت في داخله وانتظمت

---

(1) سورة الشعراء: الآيات 105 ـ 120.

قيم معنوية محددة، أدت بدورها ـ بعد أن كان الوعي المؤمن قد تمثّلها ـ إلى أن تضغط بثقلها على مسيرة التاريخ، وعلى نوعية الإحساس الذي سوف يشكّله الفاعلون التاريخيون (البشر) أو المسلمون»[1]. فالمعاني المكررة في القرآن أوجدت ورسخت السيادة العليا المتعلقة بالله الواحد الحي، المتكلم إلى البشر، وهي السيادة التي ستسوّغ وتشرّع السلطة السياسية للنبي وخلفائه (عليهم السلام) بحسب رؤية أركون، ولسنا بصدد الحديث عن هذه القضية الآن وإنما المهم هو دراسة الآيات وهي ما يتناولها أركون تحت عناوين ثلاثة:

1 ـ البنيان القصصي في الخطاب القرآني: إن الأنبياء الخمسة يشاركون في تقوية البنيان التمثيلي المشترك الخاص بالخطاب القرآني كله، وهذا الخطاب مسيطر عليه من قبل الفاعل الأول أي الله، سواء أكان بوضوح كالتعبير ب (رب، نحن) أم بصورة ضمنية (مُرسِل، مُنذِر). هذا ما يمكن أن نجده من وجهة نظر تركيبية (لغوية)، ومعنوية، وسيميائية.

2 ـ مدخل لدراسة الروابط:

يعتقد أركون أن الفاعل الأول مخاطِب، وفاعل، ومُرسِل، ومُرسَل إليه، في الوقت نفسه، قياساً مع الممثّلين الآخرين (الأنبياء ـ البشر) فهو ينظم الفضاء المعنوي من خلال كلامه ومبادراته، وذلك بالمشاركة مع الأعمال الواقعية التي يقوم بها المرسلون، وهم الممثلون الذين يتوسطون في تلفظ الكلام الذي يذهب نحو البشر، وإن كانوا من ناحية قواعدية مرسلين ومرسل إليهم أيضاً. ثم يتعرض أركون إلى قوله تعالى «أطيعوا

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص146 ـ 147.

الله وأطيعون»، ويذكر أن النبي يأخذ صراحة صفة المطاع وهذه الطاعة هي إحدى نتائج وتظاهرات الخشية (التقوى) الواجبة تجاه الله، إذن طاعة الرسول مرتبطة بطاعة الله. يرى أركون أن هذا المنحى يلاحظ في السور المدنية، فثمة ربط بين الطاعتين وقد تكررت 29 مرة في القرآن حيث أدخل ال التعريف على محمد، بينما نجد علاقات الطاعة ما بين البشر أو بينهم وبين الله والتي تمر من خلال الأنبياء وردت 73 مرة في القرآن.

ويذهب أركون إلى أن وظائف الممثل (أو الفاعل) الثالث أي البشر «أدت إلى ظهور تناقض تأسيسي شامل على مدار الخطاب القرآني كله»، فعند ملاحظة الأوامر والنواهي الصادرة عن الله تظهر فئتان بصورة بنيان ثنائي واسع يشمل المعجم القرآني كله، ويقصر أركون الطرف عن تحليل ذلك إلا أنه يقول «نحب أن نذكّر فقط أنه ينبغي التوقف عن الاستغلال الثيولوجي وحتى الأخلاقي لهذا التقسيم (مؤمن ـ كافر) طالما أنه لم نستنفد بعد وصف عملية التطور التدريجي السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي التي أدت إلى انتصار دولة ـ أمة (أمة روحية) في المدينة أولاً ثم في دمشق وبغداد فيما بعد»[1].

3 ـ مصطلح الانقسام: مؤمنون / كافرون

لقد أطلقت كلمة «كافرون» حسب ما يرى أركون أولاً على المكيين ممن وقف بوجه الدين الجديد كما تدل آيات مثل ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ. . . ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾[2].

(1) المصدر نفسه، ص147 ـ 148.
(2) سورة المدثر: الآيات 8 ـ 20.

وقبل نقلها يصفها بالمقطع «العنيف والملتهب الذي تثار فيه بكل وضوح مناقشة سياسية واجتماعية جرت حتماً في زمن النبي، لكنها سرعان ما تحوّلت وتقلّبت إلى صراع بين الله والإنسان، ويخلع عليها لباس التعالي والعمومية الشاملة. هذه هي الخصيصة الأساس للخطاب القرآني».

ويتعرض إلى كلمة «المؤمنون» والذين يشكّلون القوة الأساس الجديدة، والذين يظهرون في صحيفة أو دستور، وفي التحالفات التي تربطهم بالقبائل المحلية. ويذهب إلى أن الانشطار: «مؤمنون / كافرون المرسخ في القرآن يمثّل تسامياً وتصعيداً دينياً للتوتر الاجتماعي السياسي الحاصل بين فئتين: فئة مطيعة للسلطة الجديدة وفئة رافضة لها. ويتبلور هذا التضاد في سلسلة من التضادات اللغوية ـ المعجمية وهي مثل: جذور ومشتقات الفعل (عصى) إذ تكررت 29 مرة، عدو = تعدّى الحدود 99 مرة، طغى 39 مرة، فرعون 74 مرة، بغى 96 مرة، خطأ 22 مرة، إثم 48 مرة، جناح 25 مرة. وفي مقابلها مفردات معاكسة مثل: خشي تكررت 47 مرة، خوف 62 مرة، وقي = التقوى 229 مرة. فالتسامي الديني لممارسة الطاعة تجاه النبي يتجلّى في التكرار الهائل لتلك المفردات ومشتقاتها، وهكذا كلمة (أسلم أو مسلمون) والتي تدل على قبول الانضمام للجماعة البشرية التي تكوّنت إثر المعايير القرآنية وعمل النبي السياسي، تكررت 24 مرة، كما أن الطاعة والعصيان لهما رهان تاريخي فوري يزيد في قيمته الوعي ـ والوعيد أو التهديد بالموت والعقوبة الأبدية، والهدف منه حماية وتقوية الاتحاد التحالفي (الأمة) الذي تكوّن في المدينة لتحقيق هدف أساس وهو إخضاع مكة.

وأخيراً يدعو أركون إلى قراءة الآيات التي تتحدث عن إبراهيم

وإسماعيل، ويعقوب، وربطها ببيت الله المقدّس (معبد مكة + الكعبة)، والآيات التي رافقت الحملات العسكرية، واستراتيجية النبي لقهر المكيين. هذه القراءات تمثّل من وجهة نظره «إعادة ترميز الفضاء المعنوي (السيمانتيكي) والزمني الذي عاشه العرب من قبل»[1].

11 ـ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾[2]، ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[3]، ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿106﴾ قُلْ ءَامِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾[4].

هذه الآيات يحاول أركون قراءتها وهي تشترك في كلمة «القول» ويعتمد في ذلك على أ. بنفنيست الذي يعرّف كلمة المقال أنها: «كل نطق يفترض قائلاً ومخاطباً بشرط أن تتوافر لدى الأول نية التأثير بوجه ما في الآخر»، وأن يكون الكلام من فيض كيان ال (أنا) الذي يمتاز بوضع فعال دائماً قبال «أنت». ورغم ذلك فقد تنقلب الأوضاع جرّاء علاقة الحوار حيث تتجاوب بالضرورة (أنا) و(أنت).

بعد هذه الإشارة لآراء بنفنيست يسعى أركون إلى تطبيقها على الآيات المذكورة، إذ يرى أن المقال القرآني يُظهر ثلاثة فاعلين أولين:

قائل ـ مؤلف، ومخاطب ـ مبلّغ (محمد)، ومخاطب جمعي (الناس). ويتحلّى القائل دائماً باستعمال «صيغة جمع التنظيم» (نحن)، صيغة الأمر، النداء، النذير، الحكم، وما يشابه هكذا صيغ. ويملأ المكان كله بالإعراب عن إرادة قادرة على كل شيء، وعلم لانهائي،

(1) المصدر نفسه، ص148 ـ 149.
(2) سورة الناس: الآية 2.
(3) سورة العلق: الآية 1.
(4) سورة الإسراء: الآيتان 106 و107.

وسيادة مطلقة على الإنسان والعوالم والمعنى، ويتكرر لفظ الجلالة (2697) مرة، وفي كل مرّة يسهم في تأكيد تعاليه. وهناك توحيد لكونه الآمر بالنسبة للمخاطب (أنت)، إلا أنه يهدف للرقي ب (أنت) إلى رتبة (أنا) بحيث تشعر بوحدتها النفسية الخاصة المرتبطة بوحدة القائل. فهو «كائن حي يطفو، ويرضى بالدينونة، ويعطي نفسه أخيراً بكلامه، وما إعادة هذا الكلام سوى نوع من تملُّك الكائن الذي يتكلم فيه عن ذاته». هذا بالنسبة إلى المتكلم، وأما المخاطب فليس هو الناقل السلبي للنصوص التي يقوم بتبليغها. وإذا استُعمل الأسلوب المباشر بحسب فعل (قال) فهذا يمكّن المخاطب من التصرف كقائل سواء في مقابل القائل ـ المؤلف كما في (قل أعوذ برب الناس) أو تجاه المخاطبين كما في «قل آمنوا به أو لا تؤمنوا...». ويدل الانتقال من وظيفة المخاطب إلى قائل على الاضطلاع بالمقال وبالنتيجة «على تقدم في نظام الكون الذي يتكلم عن ذاته في هذا المقال». يضاف إلى ما ذكر أن النصوص القرآنية تخضع لنحو تجعل كل مبلِّغ كمحمد يجد نفسه لغوياً في وضع كوضع القائل نفسه المرتبط بما يقول. وينتهي أركون إلى القول «وهنا نلمس سمة مميزة للكلام القرآني وهي أنه ثاقب، فكلما تلوت آية أنجزت بتلاوتي ذاتها الفعل الذي يهدف إليه لفظي» إما «لأنني أعيد إيجاد (أنا) القائل ـ المؤلف في الحاضر أو لأنني ألتزم من حيث (أنا) الخاصة بي»، وهكذا يعني تحوّل المعني بالخطاب إلى قائل يشارك بدرجات متفاوتة في (أنا) القائل ـ المؤلف[1].

ما قدمناه يمثّل ملخّصاً لقراءات أركون في القرآن وستأتي المناقشة في الفصول القادمة.

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص34 ـ 36.

الفصل الخامس

محمد أركون

من نقد الذات إلى نقد المنهج

تمهيد

دار الحديث في الفصول السابقة حول فكر أركون ومنهجه، وكيف أنه بدأ من نقد العقل الديني لينتهي إلى نقد التراث الإسلامي، وأخيراً كان القرآن موضع دراسته. وقد لاحظنا أركون في هذه الرحلة الطويلة وهو ينقد كل شيء ويزحزحه ولم يدع أصلاً إلا وذهب إلى استحالة تأصيله. وفي طيات الكلام أثرنا بعض الإشكالات والملاحظات المترتبة على ما يذكره، ولكن لم يكن المطلوب التوسع في الجواب في تلك المواطن، على أمل الوصول إلى هذا الفصل المخصص للنقد. والنقد كما هو حق طبيعي لأركون فهو حق لغيره أيضاً، فإذا كان أركون يمارس خطاب النقد فلا بدّ من أنه يوازيه نقد الخطاب أي خطابه هو بالذات لاختبار النقد الأركوني على خطاب صاحبه أولاً. ونسعى أن يكون النقد علمياً هادفاً لا يتعدى الموضوعية ولا يجافي الإنصاف.

وسوف نخصص الحديث عن النقد في قسمين.

1 ـ نقد الذات.

2 ـ نقد المنهج: وفي هذا القسم يدور الكلام حول أمور:

الأول: نقد الأسس.

الثاني: نقد المنهج القرآني.

الثالث: ملاحظات حول القراءة.

وسوف نقتصر على أهم الجوانب من فكر أركون.

1 ـ نقد الذات أو انعكاسات الواقع

لسنا نريد أن نحط من شأن الرجل، فنكتفي بجوانبه النفسية دون أن نناقش آراءه، إذ الاكتفاء بذلك لا يمتُّ إلى العلم بصلة. ولكن الذي يدفعنا لبحث الواقع الذي عاشه ويعيشه أركون، إنما هو ما كتبه أركون أو اتخذه من مواقف فلو لم يكن يخوض مثل هذا الميدان لما رأينا لأنفسنا الحق في ذلك. ومهما يكن من أمر، فالفكر يدحض بالفكر ولكن قد يكون انعكاساً لواقع. ومن هنا لا بدّ أن نقف عنده لنغور في الأعماق. والواقع هذا ربما كان أمراً مفروضاً يلقي بظلاله على الإنسان دون اختيار، أو ضاغطاً يعجز عن مواجهته. وهذه نماذج من واقع أركون ومواقفه:

1 ـ لقد ولد في أسرة بربرية قروية لم تعش الدين وعياً بل عاشته طقوساً وخرافات، ولم تكن على اتصال بالآخرين من خلال اللغة العربية، وإنما اقتصرت على اللغة الأمازيغية التي يتكلم بها البربر.

2 ـ درس في مدارس فرنسية علمانية تعتمد البرنامج التعليمي المطبق

في فرنسا، وهو في مراحل حياته الأولى. ومن الطبيعي أن ينعكس مثل هذا الانفتاح في سن مبكر على مسار الفكر والحياة.

3 ـ دخل الجامعة في عاصمة الجزائر، وكان الطالب المتمرد الذي كان له موقف من طه حسين متهماً إياه بمماشاة الإسلامية، ورغم ما عليه طه حسين من رؤى فقد حمل لواء الدفاع عن المستشرقين وعن أهوائهم فلم يكن يرى للعرب والمسلمين سبيلاً للنهضة إلا بالانصهار في بوتقة الغرب[1]، والعجيب في أركون رفضه لطه حسين من جانب وتقديم دراسة عنه في دبلوم الدراسات العليا تحت عنوان: الجانب الإصلاحي لأعمال طه حسين من جانب آخر.

4 ـ عانى من أزمات: تحدثنا عنها بالتفصيل في الفصل الأول.

5 ـ يعتمد تضخيم الشخصية: فيعتبر أن دروسه في تاريخ الفكر الإسلامي والإنثروبولوجيا الدينية لو ألقيت في الجامعات العربية لحصل ما حصل[2] ولكنه لم يبين لنا ماذا سيحصل. ويتألم عندما يتحدث عن كتاب الأيام ـ والذي ألّفه طه حسين شارحاً فيه حياته ـ وكيف أنه قوبل بالاستقبال بينما رواية مولود معمري والتي تتعرض لحياة أركون لم تحظَ بالاهتمام[3]. ويكتب عن مشروعه الرامي إلى إعادة كتابة تاريخ الإسلام ويدّعي أنه عندئذ تنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها وتبدو الحقيقة التاريخية بكلّيتها وعلى حقيقتها واضحة ساطعة كالشمس في عز النهار، ويبتدئ

(1) علي جريشة ومحمد الزيبق، مصدر سابق، ص23.
(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص294.
(3) هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص250.

زمن التحرير الكبير[1]. وهذا الادّعاء مزعم أسطوري إذ يدّعي أن مشروعه هو الوحيد الذي له القدرة على تغيير واقع المجتمعات الإسلامية. هذا مضافاً إلى أنه يصوّر نفسه وكأنه المنقذ والمحرر بحيث يصبح فكره نوعاً من إيديولوجيا، تلك الإيديولوجيا التي طالما رفضها من غيره.

6 ـ يصوّر نفسه وكأنه يخوض الصراع مع الدنيا بأسرها «يعلم الله أني أخوض صراعات لا تحصى»[2].

7 ـ يكثر من التحدّث عن وضعه الشخصي في كتبه ويكفي مراجعة كتابه: «**قضايا في نقد العقل الديني**»[3] لترى فيه جزئيات حياته.

8 ـ يصوّر مشروعه وكأنه يكشف عن جديد لم يأت به مشروع آخر فيقول: لم يعتد مؤرخ الفكر على أن يجمع بين كل هذه الاهتمامات، ويفتتح كل هذه المنظورات، ويتابع كل هذه المهمات في الحركة الواحدة نفسها من الفكر والكتابة[4]، ويقصد بذلك المقايسة بين ما يقوم به هو وما قام به الآخرون.

9 ـ يشعر بعدم النجاح لدى المسلمين والمستشرقين الغربيين[5].

10 ـ يحلم بجمهور غير موجود[6] خصوصاً مع وجود مواجهة لكتبه في العالم العربي إذ لم يسمح لها بالنشر إلا في لبنان[7]. ثم إنّ هذا

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص175.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص45؛ رون هاليبر، مصدر سابق، ص246 ـ 248.

(3) انظر مثلاً: ص 21 ـ 22 ـ 63 ـ 64.

(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص11.

(5) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص275.

(6) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص20.

(7) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص6 ـ 7.

الجمهور الطويل العريض ليس باستطاعته استيعاب كتاب من كتبه ككتابه «نزعة الأنسنة في القرن الرابع الهجري» مثلاً، فهم إذا قرأوه ملّوا منه ولم يفهموه، لأنهم يعانون من نقص الأدوات المعرفية الضرورية التي تساعد على الفهم والاستيعاب[1]. ومشكلة عدم الفهم لأركون لا تقتصر على العرب أو المسلمين وإنما تشمل الفرنسيين أيضاً، بل ربما يكون الأمر فيهم أشد لأنهم أساؤوا فهمه[2].

ولعل عدم الفهم هذا دفعه إلى الاستخفاف بالمفكرين العرب فوصفهم بالجهل مرة وبتشويه ما قام به مفكرو عصر التنوير وتحريفه أخرى[3]. كما يهاجم المثقفين العرب لعدم قدرتهم على التمييز دائماً، فضلاً عن الناس العاديين[4].

ويجره استخفافه إلى الاستخفاف حتى بالشهادات التي يحصل عليها طلاب العالم الثالث من الجامعات الغربية مصوراً إياها أنها تعطى من باب الشفقه والعطف[5].

11 ـ يتهجم على الآخرين لا سيما من يوجّهون إليه الانتقادات ويدعي أنهم «فهموا الأمور بعكس ما هي عليه وأن فهمهم الخاطئ لكلامه يقدّم معلومات عن طريقتهم القديمة في التفكير أكثر مما يعطي معلومات عن كلامه»[6]. ويهاجم هاليبر الذي وجّه إليه النقد بأنه

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص302.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص105.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص261.

(4) المصدر نفسه، ص226.

(5) المصدر نفسه، ص261 (الهامش).

(6) المصدر نفسه، ص185.

«يعطي تأويلات سريعة ومغلوطة تدعم وتلائم التيار الإيديولوجي القوي الذي يعارض كل تدخل نقدي في العقائد المركزية للإسلام الصراطي»[1]. ويتهمه بأنه من الأقدام الحمر ويقصد بهم «مجموعة من الرجال والنساء المنتمين إلى اليسار «السخي» والمفكرين الحصيفين الذين يتضامنون بشكل مطلق مع الأصدقاء العرب، والأصدقاء المسلمين، والمهاجرين المضطهدين، وضحايا العنصرية البغيضة[2].

ويقول عن موريس بوكاي: لقد كانت شراسة موريس بوكاي تجاهي تعادل شراسة الحارس الرسمي للصراطيّ محمد الغزالي[3].

ويهاجم الكثيرين من المثقفين العرب ذوي الشهرة والصيت ممن «يرفضون أن يتخذوا المسائل الدينية الأكثر حساسية كمادة للدراسة العلمية»، مبيناً سبب إهمالهم ذلك أن «بعضهم متأثر بالرفض العلمانوي لعلم اللاهوت المعتبر وكأنه شيء بال عفا عليه الزمن»[4]. وهو في الوقت الذي ينادي بحرية الفكر يصادر حرية الآخرين؛ فعلى سبيل المثال يعتبر موقف كلود كاهين السلبي من فيرنان بروديل صدمة له وأنه خيب أمله[5].

ولعل هذا أدى بروبيرد ليقول في كتابه تجاوز التقليد والحداثة: إن الاستبداد بالرأي هو أمر جوهري في فكرة العلوم الاجتماعية التي ينتسب إليها أركون[6].

---

(1) رون هالير، مصدر سابق، ص246.
(2) المصدر نفسه، ص245 ـ 246.
(3) المصدر نفسه، ص246.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص168.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص82.
(6) رون هالير، مصدر سابق، ص266.

12 ـ يواجه مشكلة التقلبات التي قد تنتهي إلى التناقض، وأبرز مثال لذلك قضية سلمان رشدي[1] الشهيرة، فقد وقف أركون منه ومن كتابه الآيات الشيطانية موقف الرفض واصفاً كتابه أنه رواية وعلى النقد الأدبي أن يبتّ في الأمر، ويشكل عليه أنه تصدى للمقدس والذي يمثّل جانباً أساساً لكل وجود إنساني لأنه يبني المجتمع، ويرد القول بأن الكاتب يحق له أن يكتب أو يقول كل شيء ليقول في خاتمة المطاف: لقد اقترف سلمان رشدي أكثر من عمل طائش. إن شخص النبي مقدس لدى المسلمين، ويجب احترامه لذلك حتى في الأعمال الأدبية المتخيلة وحتى عندما يعبر الكتاب عن وضع سياسي معين. هذا ما صرح به في اللوموند في عددها الصادر بتاريخ 15/ 3/ 1989[2]، ويقول أيضاً: المظاهرات الاحتجاجية التي قام بها الآف المسلمين ليست موجهة ضد شخص رشدي بقدر ما هي موجهة ضد كتاب أصبح رمزاً يجسد في حناياه كل الاعتداءات والغزوات الفكرية التي تعرّضت لها المجتمعات الإسلامية منذ القرن الثامن عشر[3]. وعندما أصبح عرضة لوابل من التهم لم يصمد فاتخذ موقفاً آخر ليقول: إنني لم أكفَّ منذ ثلاثين سنة عن العمل لنقد العقل الإسلامي كي أتيح لعدد من الكتب من أمثال «الآيات الشيطانية» أن تُستقبل في أوساط الجماهير

---

(1) ولد سلمان رشدي في بومباي سنة 1947. هاجرت أسرته إلى إنكلترا، التحق بجامعة كامبرج فدرس التاريخ. كتب روايته الأولى (العار)، ثم الثانية (أطفال منتصف الليل)، ثم كتب (الآيات الشيطانية).

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص104 ـ 105؛ رون هاليبر، مصدر سابق، ص11.

(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص141.

الإسلامية. أتمنى أن يكون كتاب «الآيات الشيطانية» في متناول جميع المسلمين كي يفكروا بطريقة عصرية في الوضع المعرفي للوحي[1]، ويقول: ينبغي أن يستعيد سلمان رشدي حريته الكاملة في الحياة والتنقل والكتابة والنشر، مثله مثل أي شخص آخر وينبغي أن تتاح له الفرصة لإغناء المناقشات الكبرى المعاصرة بموهبته ككاتب وأديب. ومن أهم المناقشات الكبرى الحالية تلك المناقشة المتعلقة بكلا العاملين الديني والسياسي. أتمنى لو يستطيع كل مسلم أن يطَّلع على كتابه شخصياً لكي يتفكر عميقاً وبطريقة حديثة، في المكانة المعرفية للوحي[2].

إن المشكلة مع رشدي تكمن في هتكه للمقدس لدى المسلمين وهو مقدس غائي من منظار أركون، إذ المهم فيه هو أنه يبني المجتمع. وبما أن النبي مقدس عند المسلمين فيجب احترامه فكرامة الفرد لا تعني شيئاً في حد ذاتها حسب الظاهر. ويحاول أركون أن يعيد خيوط اللعبة الرشدية إلى «وضع سياسي معين»، فالكتاب الذي قدمه رشدي كرواية يعبر عن مسار سياسي لم يصرح أركون بمضامينه. كما إنه كتاب يضرب في عمق الصراع ويكشف عن كل الاعتداءات والغزوات الفكرية التي أصابت المجتمعات الإسلامية منذ القرن الثامن عشر.

إذا كان الكتاب هكذا فهل يدخل في حرية الفكر والتعبير، ولماذا يتحمل أركون مهمة عسيرة وشاقة منذ ثلاثين سنة ليعبّد الطريق لكتب مثل الآيات الشيطانية؟ هل يمتهن أركون السياسة ليدخل مشروع السياسيين أم

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص12 ـ 13.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص141.

يمثل حلقة من حلقات الغزو الفكري الذي لاح في الأفق منذ القرن الثامن عشر؟

إن كل جهود أركون العلمية كانت في خدمة «الآيات الشيطانية» لكي يوفر الظروف المناسبة ليقابل باستقبال أوساط الجماهير الإسلامية جميعاً فيقرؤونه، فيولّد فيهم التفكير بطريقة عصرية فيما يرتبط بالوضع المعرفي للوحي. فالوحي إذن لا بدّ أن يُقرأ وفق رؤية سلمان رشدي التي يسخّف بها الوحي وحركة النبوات.

وعلى العالم أن يعيد لرشدي حريته الكاملة ويمنحه الفرصة ليغني «المناقشات الكبرى المعاصرة بموهبته ككاتب وأديب»!

إن رشدي يمتلك موهبة تتطلب فسح المجال له ليغني المناقشات الكبرى ولم يحدثنا أركون عن مواهب رشدي هذه وعن اختصاصاته التي تؤهله للولوج في المناقشات الكبرى والتي تغني البحث في قضايا الوحي. إن المسلم مطالب بأن يطالع كتاب الآيات الشيطانية لينير له درب «المكانة المعرفية للوحي»! هذا هو مضمون ما يؤكد عليه أركون، ولكن المثير للعجب هذا التناقض في المواقف فإذا كان عمل رشدي «أكثر من عمل طائش» فلماذا لا بدّ أن يمنح الحرية الكاملة؟

هل تسمح الدنيا بمثل ذلك؟ وهل هو من الفكر ليسمح له بالكتابة والنشر؟ هل يرضى أركون أن يؤلَّفَ كتاب يتناوله بأقذع الألفاظ؟ وهل العمل الطائش يغني المناقشات الكبرى؟ وهل يتطلب أن يسخّر الإنسان العاقل جهود ثلاثين سنة ليمهّد الطريق له؟ وما هي علاقة مثل هذا العمل بالمكانة المعرفية للوحي سوى التخريب؟ وأسئلة أخرى تثار حول هذا الموضوع.

ماذا يعني هذا التحول المدهش؟ قد يقال: إن الضغوط أدت إلى الاستدارة 180 درجة ولكن من يخوض صراعات شتى وهو يعرف هول الطريق عليه أن لا ينثني أمام الرياح لا سيما وهو يحمل مشروع العمر، وقد يكون الوضع السياسي جرّه لمثل ذلك.

في سياق الكلام عن التضارب في مواقف أركون وأفكاره ثمة ما يدعو إلى التأمل أيضاً، فهو يقول إنه يمارس الرقابة الذاتية على نفسه في كتاباته ومحاضراته «من أجل الحفاظ على خيط التواصل مع الآخرين أي: مع مختلف أنماط الجمهور في البلدان العربية والإسلامية»[1]. ويقول في موضع آخر: «ينبغي الدخول في صلب المشاكل الحقيقية وعدم تحاشيها بحجة مراعاة الشعب أو الجماهير العامة»[2].

لم نستطع أن نعرف منهج أركون هل هو يراعي المشاعر أو يتجاوزها؟ هل يقدم الحقيقة على الأحاسيس والعلاقات أم العكس؟ هذا ما لم يتضح حتى في كتاب واحد كقضايا في نقد العقل الديني.

13 ـ يعتمد أسلوب الغموض في العرض والتعمية في المصطلحات والتهرب من الأجوبة. فمن الصعب أن تفهم ما يريد إلا بشق الأنفس، وقد يستخدم مصطلحات لا تدري ماذا يريد منها على نحو الدقة فمثلاً العلمانية يطلقها ويريد منها معنى ويطلقها أخرى ويريد معنى آخر.

ويتهرب من الإجابة بصورة دقيقة في حالات عدّة؛ فعندما يسأله بولكستاين: بما أن القرآن كلام الله، فهل من الصحيح أم لا أن إبراهيم قد

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص58.

(2) المصدر نفسه، ص331.

زار مكة؟ أود أن تجيبني بشكل قاطع لا لبس فيه ولا غموض أي بنعم أو لا؟ يجيبه أركون: عجيب أمرك ! إن إلحاحك على طلب الجواب بنعم أو لا، يدل على أنك لا تزال سجين الفكر الثنوي[1].

ومن العسير أن تصل إلى رأيه في قضية؛ فعلى سبيل المثال هل القرآن كلام الله؟ إن محاور أركون، بولكستاين يعجز عن معرفة وجهة نظره[2]. ويتهرب بالتذرع بضرورة ابتداع مناهج لكل المشكلة[3] عندما يصاب بالعجز في البحث.

إن كل هذه الصور أو المحطات ماذا يمكن أن يستوحى منها؟ هل تمثل وضعاً طبيعياً يمر به صاحبه أم أنه توجد مشكلة تختفي وراءها؟ وكيف يمكن حل تناقضاتها وتعقيداتها؟

2 ـ نقد المنهج:

الحديث عن نقد المنهج يمكن أن يدور في محاور:

الأول: نقد الأسس.

الثاني: نقد المنهج القرآني.

الثالث: ملاحظات حول القراءة.

2 ـ 1 ـ نقد الأسس

2 ـ 1 ـ 1 ـ أهداف المشروع الأركوني

لقد بيَّن أركون أهداف مشروعه، ونظراً لأهميتها وما تتطلبه من نقد نتوقف عندها من خلال الملاحظات التالية:

---

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص76.
(2) المصدر نفسه، ص58.
(3) المصدر نفسه، ص73 ـ 81.

1 ـ لقد ذكر أركون أنه يحاول أن يلعب دور الوسيط الفكري بين الإسلام والغرب ولم يوضح أي إسلام وأي غرب يريد أن يكون وسيطاً بينهما؟ هل الغرب المتمثل بالمسيحية أو المدارس الفكرية الغربية، وهل الإسلام الروحي أو المتضمن للطقوس والعبادات؟

ومن الذي خوَّله هذه الوساطة؟ وما هي قيمة هذه الوساطة؟ وما هو المطلوب منها؟ وهل استطاع أن يكون وسيطاً أم كان يسعى إلى تغليب كفة الفكر الغربي ليكون هو المقياس والحجة لإثبات صحة ما تضمَّنه الفكر الإسلامي؟ إن من يراجع منظومته الفكرية يجد الوجه الثاني هو الراجح ما يعني انتفاء الوساطة.

2 ـ أشار إلى أن من أهدافه تحرير الفكر الإسلامي من الاستخدامات الإيديولوجية ومن حقنا أن نتساءل عن المعيار في هذا التحرير، وكيف يتم؟

إن مشكلة أركون هي الخلط بين النظرية وبعض التطبيقات الخاطئة، فلماذا لا يرفض أركون العلمانية التي شابها في عالم التطبيق ما جعلها موضع رفض لدى بعض الشعوب التي عاشت هذه التجربة، في قبال أنه يحمّل الإسلام تبعات ممارسات بعضٍ. لقد كان على أركون وانطلاقاً من الموضوعية التي يطالب بها أن لا يحسب أخطاء الأفراد على حساب الدين لكنه وعلى العكس جرّد الدين من كل أبعاده ليقصره على البعد الروحي. والروحية التي ينادي بها سوف لن تخرج عن المساجد شأنها شأن المسيحية الروحية التي تلازم الكنسية وتغيب عن واقع الحياة، فليس في الإسلام سياسة، أو نظام حكم، ولا اجتماع، ولا طقوس

وعبادات، بل هو نتاج البيئة فإذا تغيرت الظروف كان على الدين أن يتغير.

3 ـ ومن أهدافه أيضاً: زحزحة المسائل القديمة والتخلص من نظام فكري قديم، ومن التضادات الثنائية المتعاكسة.

إن الزحزحة مفهوم يستبطن نوع إبعاد، وهو العمل الذي يحاول أركون القيام به دون تقديم مبرر ما ينافي الموضوعية. هل المطلوب أن نعلن الزحزحة أو نضع الأشياء على بساط البحث لمناقشتها. ثم لماذا زحزحة القديم فهل الموضوعية تسمح بأن تكون الزحزحة على أساس الزمن؟ أليست هذه هي الثنائية التي يرفضها؟ وهل يُعدُّ القدم مبرراً للزحزحة؟ وكم هي المدة التي يتحول فيها الشيء إلى قديم؟

إن التخلص من نظام فكري قديم لا يحتاج مشروعاً ووقتاً إذ يكفي أن يخرج منه دون ضجيج. لقد حدّثنا عن التخلص من نظام فكري قديم، ولكنه لم يؤطره بحدود، إلا أن عملية الزحزحة التي تشمل الوحي[1] والقرآن وقداسته تثير التساؤل على الأقل بالنسبة إلى قبوله الإسلام.

ويبقى الكلام في التضادات الثنائية المتعاكسة فقد نهانا عن الإطار الثنوي للمعرفة كالصح والخطأ[2]؛ وهكذا ثنائيات أخرى يتضمنها الدين، ولم يوضح السبب في ذلك، فهل تأثر بالفكر الماركسي الذي لا يؤمن بالتضاد أو أن التضاد يستلزم وجود حقيقة على أساسها نقبل الشيء

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص58.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص88.

أو نرتضي ضده؟ إن أركون يعتقد أن الفكر الإسلامي الواقع تحت ضغط الثورات الاجتماعية يعيد اعتبار المتضادات الثنائية[1] ولكنه يغفل عن وجود هذا القبيل من الكلمات في القرآن ففيه الجنة والنار، والأعمى والبصير، والليل والنهار، والإيمان والكفر، وعشرات الكلمات الأخرى.

إن رفض الثنائيات هو الآخر خالٍ من الموضوعية فمن ينكر ذلك ينبغي أن يجعله أساساً في كل ثنائية بينما نراه يعتمد ثنائية اللسانيات البنيوية، كما يقارن بين نوعين من المعرفة أو نمطين من العقل: العقل الديني والعقل العلمي[2] وهي من مصاديق الثنائية دون شك.

لسنا نريد الإطالة في مناقشة الأهداف وبعضها يرجع إلى بعض، لكن الذي يمكن قوله هو أن الأهداف قد تأتي على المشروع لتزحزحه فإذا كان من أهدافه المقارنة بين الخطاب الديني والخطابات العلمية، فهذا يتطلّب وجود معايير لكن هذه المعايير تخالف استحالة التأصيل كما إنها غير مجدية لا سيما وأن المقارنة لا تنتهي بنا إلى معرفة ما هو الحق.

وثمة من الأهداف ما يكشف عن نوايا الرجل فيما تحدثنا عنه، وذلك حين ينادي بإحلال الخطوط العامة لبرنامج إسلامي يلبي تحديات الحداثة على الطريقة الغربية من خلال اعتماد الضرورات العلمية والنقد الجريء[3]، ليخرج بشكل نهائي لا مرجوع عنه من النظام اللاهوتي إلى الحقيقة المطلقة[4].

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص25.

(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص6.

(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص215.

(4) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص58.

2 ـ 1 ـ 2 ـ اللامفكر فيه

حاول أركون رسم صورة مظلمة عن الفكر الإسلامي حينما أشار إلى أنّ ثمة مساحات واسعة تدخل في اللامفكر فيه، وقد أخذ على عاتقه مسؤولية الكشف عنها وإدخالها حيِّز ما يمكن التفكير فيه.

وقد يكون أركون محقاً بالنسبة إلى بعض المذاهب التي منعت الولوج في قضايا، معتبرة إياها من المحرَّمات ولكن أليست الموضوعية تقتضي عكس الصورة كما هي، فتوجد مذاهب لم تضع خطاً أحمر بالنسبة إلى التفكير بل أعطت الإنسان الحق في البحث عن الحقيقة فيما يرتبط بالتوحيد فضلاً عن الأمور الأخرى لمن لم يبلغ به العمر مبلغاً وليس من أهل البحث والتحري، فما بالك بالنسبة إلى العلماء؟! وها هو التاريخ يقدم لنا أروع الشواهد حول حرية التفكير وعدم وجود الموانع ويكفي أن نذكر الحوار الذي دار بين المفضل بن عمر وابن أبي العوجاء كبير الزنادقة آنذاك وما ترتب على ذلك:

دخل ابن أبي العوجاء مسجد النبي يوماً وكان فيه المفضل بن عمر فلما رآه دار بينهما كلام، فقال له المفضل: يا عدو الله ألحدت في دين الله وأنكرت الباري جل قدسه الذي خلقك في أحسن تقويم وصوّرك في أتم صورة إلى آخر الكلام. فأجابه ابن أبي العوجاء: يا هذا إن كنت من أهل الكلام كلّمناك فإن ثبت لك حجة تبعناك وإن لم تكن منهم فلا كلام لك، وإن كنت من أصحاب جعفر بن محمد الصادق فما هكذا تخاطبنا ولا بمثل دليلك تجادل فينا، ولقد سمع من كلامنا أكثر مما سمعت فما أفحش خطابنا ولا تعدّى في جوابنا وإنه الحليم الرزين العاقل الرصين لا يعتريه خرق، ولا طيش، ولا نزق، يسمع كلامنا، ويصغي إلينا، ويتعرف حجتنا، حتى إذا استفرغنا ما عندنا وظننا قطعناه

دحض حجتنا بكلام يسير وخطاب قصير يلزمنا الحجة ويقطع العذر ولا نستطيع لجوابه رداً، فإن كنت من أصحابه فخاطبنا بمثل خطابه. فخرج المفضل من المسجد... فدخل على الإمام الصادق فعلّمه كيفية الاستدلال[1].

أليس الصادق إمام مذهب من المذاهب وهو ابن رسول الله وإمام الفقهاء! فلماذا لا يعير أركون لهذه المذاهب أهمية؟ هل يريد حصر الإسلام بالمذاهب المانعة أو ما يعبر عنها بالأرثوذكسية في وقت يرفض التهميش، أم أنه يريد عكس صورة عن الإسلام كما يحب ليصور نفسه أنه المفكر الوحيد الذي استطاع الخروج من عنق الزجاجة، وكسر حاجز الخوف، وتحطيم الأسوار الموضوعة حول الفكر؟

2 ـ 1 ـ 3 ـ أركون وتأصيل الأصول

لم تكن عملية نفي الأصول وليدة اليوم فها هو تاريخ اليونان القديم يكشف عن هذا التوجه في السفسطة التي عمت أثينا آنذاك، ولم ينته الأمر عند هؤلاء فقد كان المشهد يتكرر في كل يوم، وإذا كان أركون يحمل هذا التصور فهو امتداد لتلك المدارس التي شككت وزعزعت في الأصول وإن كانت سفسطته معرفية لا وجودية.

لقد خصص للبحث عن استحالة تأصيل الأصول كتاباً حمل عنوان الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ولم يكن آخر كتاب، فهو يؤصل لأصل النفي في أكثر من كتاب ومحاضرة، ولعل شعاره «ينبغي تغيير كل شيء من أساسه»[2]، يلخّص كل تلك المحاولات. ومثل هذا الكلام فيه

---

(1) المفضل بن عمر الجعفي، **توحيد المفضل بن عمر الجعفي**، ص7 ـ 8.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص119.

من الثغرات ما لا يمكن غض الطرف عنها، ويمكن أن نوجزها بما يلي:

1 ـ لو قبلنا هذا الأصل لاستحالت المعرفة.

2 ـ إن هذا الأصل يحكم على نفسه بالموت قبل أي أصل آخر.

فقول «ينبغي تغيير كل شيء من أساسه» أصل في حد ذاته، وإذا استحال التأصيل استحال مثل هذا الأصل.

كما إنّ نفي تأصيل الأصول، تأصيل لأصل فهو عندما يطلق حكماً عاماً فهذا يعني أنه يؤسس لأصل، وإن كان هذا الأصل يتضمن النفي، فليس من المشروط دائماً أن يكون الأصل يحتوي على أمر موجب، فالسلب حكم لا يختلف عن الإيجاب، فلا فرق بين أن أقول: علي في الدار، وليس علي في الدار من حيث كون كل واحدة من الجملتين قضية، والقضية تتضمن معنى. ثم ما هو الأصل الذي اعتمده في استحالة التأصيل؟ إن نفي التأصيل إما أن يقوم على أصل أو هو أصل وعلى كلا الحالين فنفي التأصيل يستبطن التأصيل.

3 ـ إذا كان التأصيل محالاً فلماذا كل هذه الجهود التي يبذلها للتأصيل؟

4 ـ إذا استحال تأصيل الأصول فما هو معياره في قبول الآراء أو ردها، فعند الحكم على رأي مثلاً بأنه إيديولوجي أو حداثي ما هو المقياس المعتمد في ذلك؟ فإما أن ينتهي إلى تأصيل أو ينتفي كل ذلك.

5 ـ إن من ينفي الأصول ويعتقد باستحالتها، ينبغي أن يكون أول من يلتزم بالنتائج لكننا نجد أركون يؤصل لأصول، وهذه بعض النماذج من آرائه:

أ - ينبغي تغيير كل شيء من أساسه[1].

ب - يرى ضرورة أن تخضع الثيولوجيا للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية[2].

إن هذه الضرورة أصل كما إن خضوع التيولوجيا لقواعد ومناهج يعني خضوعها لأصول.

ج - ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني، والتقديس، والوحي ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة[3].

أليس القول بإعادة التفحص أصلاً؟ وجعل النظرية الحديثة أصلاً أيضاً يقاس عليها مكانة الأمور المذكورة؟

د - ينبغي أن ترتكز المناقشات المنهجية والإبستمولوجية «على قاعدة الدراسات التاريخية، والاجتماعية، والإنثروبولوجية المحسوسة، والا فسوف تكون عبارة عن تجريد أو تهويم في الفراغ ليس إلا»[4].

ماذا يعني التأكيد على الارتكاز، وقاعدة الدراسات سوى التأصيل، وكيف عرف أنه ما لم ترتكز على ذلك فستستلزم التجريد والتهويم في الفراغ؟ وهل التأصيل شيء غير هذا، وأنه عندما توجد قاعدة نقيس على أساسها لا نقع في الفراغ وإلا فمشكلة التهويم تواجهنا؟

هل هذا تأصيل أم لا؟ فإذا كان كذلك، فقد حكم على نظرية

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص47.

(3) المصدر نفسه، ص183.

(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص118.

استحالة التأصيل بالبطلان، وإلا فما هو الملزم باعتمادها، ولماذا يتم اعتمادها دون سواها؟

نعم قد يقال إن أركون أراد القول باستحالة تأصيل الأصول المعتمدة في علم الأصول وليس سواها.

ويرد على ذلك أنه ما هو السبب في تخصيص الاستحالة بعلم الأصول؟ وما هو المعيار في ذلك؟ وإذا استحالت الأصول في علم الأصول باعتبارها طريقاً لفهم النص، فلماذا يؤصل هو وغيره أصولاً لفهم النص. وأخيراً يمكن القول بأن جحود الأصول والقول بنسبية القيم وذاتية التأويلات والتفسيرات هي ما سيجنيه أركون من أفكاره هذه.

2 ـ 1 ـ 4 ـ الخليط الفكري

ربما لا تجد مفكراً استقى من مدارس ومناهج كأركون وقد مضى الحديث عن الخارطة الفكرية الأركونية أو الحرتقة كما عبر بعضهم[1]. فاللسانيات بمشاربها، والمناهج التاريخية، والإنثربولوجية، والفلسفية وغيرها، تجد لها حضوراً واضحاً في منظومته[2]. إن اعتماد أركون عليها يثير مجموعة من الملاحظات:

1 ـ إن الجمع بين هذه المدارس لا يمكن أن يتصف بالتجانس، فلكل مدرسة أدواتها، وأساليبها، ونتائجها، الخاصة بها، وهي بذلك قد تصطدم مع المدرسة الأخرى، ما يحول دون إمكانية الأخذ بها جميعاً. ومع ذلك يطالعنا أركون بالتوفيق فيما بينها ومن الطبيعي أنه توفيق غير موفق، لأنها فلسفات ومدارس متناقضة فيما بينها،

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص156.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص249.

فتوجد فلسفة فوكو، ويقابلها فلسفة هابر ماس على سبيل المثال، وهناك البنوية الفرنسية لكلود ليفي شتراوس في الإنثروبولوجيا والتي هي مجموعة شديدة التنوع من المذاهب المتناقضة أحياناً والتي تنتمي إلى خلفيات فلسفية شديدة التباين تتضمن وجودية سارتر، وظواهرية هوسرل وما فيها من مناهج، وعلمانية غاستون باشلا، واللغويات المعاصرة المستمدة من سوسير، مضافاً إلى الماركسية[1]، وهذا ما دعا بعضاً إلى القول بأن التماسك المعرفي لبرنامج أركون يثير مشكلة[2].

2 ـ إن أركون يرفض تحرِّي المؤرخ الذي يمزج بين أدوات فيلولوجية، وألسنية، ونفسية ـ اجتماعية ـ ألسنية عدة، والدلالية السيميائية، والإثنولوجية ـ السوسيولوجية، والإنثروبولوجية[3]، ولكنه يسمح لنفسه بالمزج دون أن يرى فيه إشكالاً كالإشكال الذي يوجهه إلى المؤرخ، فما هو الفرق بينه وبين المؤرخ ولا سيما أنه وكما يذكر مؤرخ للفكر الإسلامي؟

3 ـ يشكل على المستشرقين بأنهم يتحدثون عن الإسلام انطلاقاً من فرضيات مسبقة ومسلّمات فلسفية، ولاهوتية، وأيديولوجية، خاصة بهذه الثقافة[4]، ويعتبر مصطلح الإسلاميات خطاباً غربيّاً حول الإسلام، ولكنه يمنح نفسه الحق في الانفتاح على الثقافة الغربية والأخذ بكل ما لديها، بحيث يطبق كل مناهجها على

---

(1) رينيه ويليك، **مفاهيم نقدية**، ص383.

(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص44.

(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص333.

(4) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص37.

القرآن[1]، ولم يتعب نفسه حتى بتغيير مصطلحاتها، فهو يستخدم مصطلحات الإبستمي، والإيديولوجي، والإنثروبولوجي وغيرها. ثم إنه هل الخطاب الحداثي أو ما بعد الحداثي شرقي أو غربي؟ وإذا كان غربيّاً فما هو الفرق بين ما يقوم به هو وما يقوم به المستشرقون؟ هل يوجد مبرر له بلا أن يكون لغيره؟ وهل اقتطاع مفاهيم ومناهج غربية عن منشئها وتطبيقها على مجال مغاير لمجال انبثاقها تماماً عمل مقبول؟ وكيف توجّه محاكمة العقل الإسلامي بواسطة عقل غريب عن مرجعيته الثقافية وهو العقل الغربي؟

والعجيب في البين أنه لا يرتضي الإشكال على الألسنيات بأنها علوم غريبة عنا وقد ترعرعت في أرض غير أرضنا[2]، وليس يقصد بذلك أن المسلمين كانوا هم السباقين في هذا المضمار بل العكس.

4 ـ عندما تقوم منظومة أركون على مدارس ومفكرين يزدرون العقل والمنطق وغيرهما من العلوم كـ دولوز وفوكو ودريدا، كيف يمكن أن يؤسس لمنظومة يمكن الحكم عليها بالصحة؟ وهل أنها تفقد المنطق أو تعتقد به؟ فإن كانت تفقده فما هو معيار قبولها، وإن كانت تعتقد به فكيف تتناسب مع المتبنيات الأصلية؟

5 ـ إن من المدارس التي اعتمدها أركون المدرسة التي تعتقد أن المعرفة تحلل وفقاً للعامل اللساني، وهو عامل يخضع للتغيير فتكون المعرفة عرضة لذلك فتفقد المعرفة ثباتها لننتهي إلى النسبية

---

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص46.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص13.

ما يعني نهاية المعرفة، وإذا انتهت المعرفة فما الذي يبقى ليدرسه أركون؟

6 ـ اعتمد أركون المقارنة فيما اعتمده من معطيات غربية، معتقداً أن تطبيقها بين الإسلام وبقية الأديان يمكّنها من أن تضيء الإسلام أكثر فأكثر[1]. وكانت مطالعته الإنجيل على نحو الفضول جرّته إلى مطالعة أديان أخرى، فكانت النتيجة اعتبار المقارنة أساساً للعلم والمعرفة، ووقعت بيده كتابات دانييل روس عن الأناجيل، ما عمّق فكرة المقارنة بين القرآن والأناجيل عنده، فمحاولات روس جعلته يعتقد عدم إمكانية دراسة القرآن بمعزل عن مقارنته بدراسة المسيحية، أو اليهودية، أو الأديان الأخرى.

هكذا حاول أن يصور أركون قصة المقارنة ولكنه لم يشر إلى الأسباب التي دعته لاعتماد كتابات روس وجعلها الأساس والأصل، في وقت لا يعتقد بأساس، ولم يتعرض إلى ماهية الإضاءة، ولم يتطرق إلى المقياس في القبول والرد عند المقارنة، وثمرة المقارنة لا سيما وأنه لا يعتقد بوجود حقيقة ولا يرتضي القول بأرجحية مذهب على آخر. ثم إذا كان القارئ هو الأصل في قراءة النص فهل يمكن أن تكون قيمة لاختلاف النصين المرتبطين بدينين؟

إن المقارنة في حد ذاتها ليست أمراً مرفوضاً فقد قام العلماء المسلمون بذلك منذ قرون ولكنهم إذا أرادوا البحث في ذلك المجال اعتمدوا أسساً ومبادئ لئلا تكون المقارنة ترفاً فكرياً، كما

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص78.

إنهم يسعون نحو هدف؛ إلا أن المقارنة التي يدعو إليها أركون تخلو من كل ذلك.

7 ـ إن تعاطي أركون مع مناهج وعلوم الغرب دفعه لدعوة المسلمين إلى المرور بما مرّ به الغرب من مراحل بدءاً من عصر النهضة[1]، والاعتقاد أن المجتمعات الإسلامية لم تشهد المرحلة الأولى من التحرير العلماني فأنّى لها أن تفهم المرحلة الثانية[2]. ويدعو إلى تطبيق المنهجية التاريخية على الإسلام كالتي طُبقت على المسيحية[3]، فالمسيحية قد استفادت من بحوث المؤرخين النقديين خلافاً للأديان الأخرى[4].

ويرفض في موضع آخر إعادة تكرار تاريخ المجتمعات الأوروبية في مجتمعاتنا[5]، لست أدري هل يعتقد أركون بضرورة التناسب بين المشاكل والحلول أم أن كل حل يصلح لكل مشكلة ـ إن صدق أنه حل ـ ؟ هل يقبل أركون أن يكون نوع دواء، دواء لكل علة؟ لا أتصور أن عاقلاً يعتقد بذلك ومنهم أركون نفسه، فكيف يطالب المسلمين بطيِّ مراحل طواها الغرب وفقاً لظروف خاصة مرّ بها ومشاكل واجهها دون أن يكون ذلك الواقع قد عاشه المسلمون؟ ولم يوضح أركون السبب في الرجوع إلى عصر النهضة وليس إلى عصر سواه. والملاحظ أنه يعتقد أن المجتمعات الإسلامية لم تشهد المرحلة الأولى من التحرير العلماني،

(1) محمد أركون، **الإسلام، الغرب، أوروبا**، ص197.
(2) المصدر نفسه، ص209.
(3) المصدر نفسه، ص92.
(4) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص258.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص310.

ولكنه عندما يتحدث عن القرن الرابع الهجري يصفه بالعلماني. ولو قبلنا أن المسلمين لم يشهدوا المرحلة الأولى فمن قال إن العلمانية تمثّل الحالة المثلى في حياة الإنسان؟ إننا عشنا ونعيش مراحل العلمانية ولكن لم يجنِ منها الإنسان سوى هيمنة القوي على الضعيف، وإن كانت الهيمنة قد اختلفت عن سابقتها العسكرية إلا أن الهيمنة الاقتصادية، والعلمية، والنفسية، والثقافية، والسياسية، لا زالت تتحكّم بالأرض، وإلى جانب ذلك استعباد الشعوب بدلاً من استعباد الإنسان. ولم تقتصر العلمانية الجديدة على الاستعباد غير المباشر وإنما غزت دولاً وسيطرت على مقدرات أمم.

هل العلمانية التي ينادي بها هي تلك التي تضيّق عليه لأن اسمه «محمد» أو تحرم الإنسان حرية الرأي والبحث العلمي؟ لماذا تراجع أركون نفسه أمام قضية سلمان رشدي؟ هل انتهى به البحث العلمي ليستقلّ قاطرة رشدي أم أن الضغط العلماني أدى به إلى التراجع؟

إن الحياة مليئة بشواهد تحكي نزف الإنسان، وزهق الأرواح، ومصادرة الحقوق، وكأن أركون ينعت مجهولاً أو يصف غائباً.

ومما يدعونا إليه أيضاً تطبيق المنهج التاريخي النقدي والذي طبق على المسيحية خلافاً للأديان الأخرى، وقد أوقع أركون نفسه في خطأ جديد فتطبيق منهج على دين يتناسب معه من حيث البيئة لا يعني أنه يصلح للتطبيق على آخر، خصوصاً وأن المنهج النقدي لا يعترف بأصول ثابتة أو تأسيس نهائي[1]، فما الذي يبغيه أركون إذن في ظل هذا المنهج سوى عملية زعزعة الإسلام كما حصل للمسيحية؟ وهو ما يصرح به

---

(1) نايلة أبي نادر، مصدر سابق، ص42.

حيث يقول: اعتقد أنه يمكنني القول بأنني سبقت ج. فاتيمو في جهودي من أجل فتح فضاء معرفي وتأمل نقدي لتسجيل مستقبلي لفكر تاريخ الناس وإنتاجه. إنه مستقبل ما بعد الإسلام المعطى للفهم والعيش كإسلام غير ديني أي كإسلام يتخذ كل الوسائل الفكرية، والعلمية، والثقافية، والسياسية، لدخول عصر «آخر» لتاريخ الخلاص[1]. وإذا كان أركون يطالب المسلمين بالسير وفقاً للمراحل التي طواها الغرب فلماذا يرفض إعادة تكرار تاريخ المجتمعات الأوروبية في مجتمعاتنا؟ أليس هذا هو التناقض؟

8 ـ إنه يشكل على اعتماد الاجتهاد الإسلامي الكلاسيكي على التراث الإغريقي[2]، ولكنه يفتح الباب على مصراعيه لأخذ المناهج الغربية.

وربما يحاول أركون من خلال الإشكال المطالبة بالسماح باعتماد النظريات الحديثة أي أنه يريد أن يقول: ألم يستفد المسلمون من الفلسفة اليونانية فلماذا لا تسمحون لنا باعتماد النظريات الحديثة؟

والجواب: أننا لسنا ضد الجديد لأنه جديد، وخلافاً لما يقوم به هو من محاربة القديم لأنه قديم، فقد أخذ علماؤنا بعلوم مع غض النظر عما يمكن أن توصف به فكان المهم لديهم أن يمثل النتاج العقلي البشري المشترك.

إن النتاج البشري فيه ما هو مشترك بين العقلاء دون أن يصطدم بأسس فطرية أو شريعة وفيه ما هو خاص، فإذا كان من القسم الأول لم

---

(1) محمد أركون، **الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي**، ص71.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص66؛ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص269.

يكن ثمة مانع من الأخذ به. فالموقف ليس النفي تجاه الجديد وإنما ينبغي دارسته وقبول ما يمكن قبوله، وقد علّمنا القرآن ذلك ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[1]، وقال رسول الله (ص): «اطلب العلم ولو بالصين»[2].

وهذا ما جعل المسلمين لا يضعون علائم حمراء على الاستماع للفكر الآخر، إلا أن المقابل لم يعتمد إلا طريقة الحذف، فأركون يعتقد بحدوث قطيعة تصيب أنظمة المعرفة القروسطية والمنهجية التفسيرية القروسطية لأنها لا تتوافق مع تعاليم علم الألسنيات الحديثة[3]، بهذه البساطة يُرفض الفكر الآخر من قبل من يقول باستحالة التأصيل.

9 ـ يعتقد أن العلوم الحديثة تمكننا من الرجوع إلى الماضي لأن الظروف الأولية الخاصة التي ورد فيها النص قد فقدت إلى الأبد[4]، وهذا كلام لا يخلو من غرابة وذلك:

أولاً: ما هو الدليل على أن العلوم الحديثة تمكننا من الرجوع إلى الماضي. وما هي القيمة المعرفية لهذا الرجوع؟

ثانياً: إن أركون يعتقد أن البيئة لها أثر في القراءة ومن الواضح أن العلوم الحديثة لا تعبِّر عن البيئة ولا تعكس واقع البيئة بشكل من الأشكال.

---

(1) سورة الزمر: الآية 18.

(2) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، مصدر سابق، ج 27، ص27.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص327.

(4) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص221.

ثالثاً: إن الظروف الأولية تحفّ بالنص عادة وتنقل كما ينقل النص، فكيف نحكم على أنها فقدت إلى الأبد؟

رابعاً: إن النص وظروفه الأولية لا قيمة لها وفقاً لما يعتقده أركون من أن القارئ يخلق النص، فلمَ هذا الاهتمام بالعلوم الحديثة للرجوع إلى الماضي؟

خامساً: إذا كانت الظروف الزمانية والمكانية تؤثر على الأفكار، فكيف نعممها على ظروف زمكانية لا علاقة لها بها تماماً، إذ إن العلوم الجديدة ولدت في ظروف لا تتناسب مع الظروف السابقة؟

10 ـ يطالب بتطبيق المنهج في آخر تجلياته، لأنه يكون أكثر فعالية وإتقاناً[1]، دون أن يبين مدى اعتبار هذا المنهج فكون المنهج في آخر تجلياته لا يعني أنه يكسب قيمة علمية، كما أنه في آخر تجلياته لا يدل على أنه أكثر فعالية وإتقاناً، فربما كان العكس هو الصحيح. وإذا كان المطلوب تطبيق المنهج في آخر تجلياته، فلماذا يأخذ أركون بمناهج مضى عليها عقود من الزمن، ألم يمض على البنيوية عشرات السنين وعلى الحداثة مثلها؟

11 ـ يعتقد أن عدم التعرف على العلوم الغربية أدى إلى تصور مفاده أن الدين خارج عن المجتمع والتاريخ، فلو اطّلعنا كمسلمين على هذه العلوم لتغيّرت نظرتنا للدين[2].

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص310.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص171 ـ 172.

كما يرى أن الحداثة ستجبر العرب والمسلمين على التساؤل حول ما غيّب طوال التاريخ[1].

إن العلوم الغربية التي اعتمدها أركون تنتهي به إلى نتيجة مؤداها عدم خروج الدين عن المجتمع والتاريخ، ولعل أبرز هذه العلوم إنما هي الإنثروبولوجيا والتي طبقها على الوحي والقرآن، وتاريخ الأديان المقارن، وعلم الاجتماع الديني[2].

إننا هنا أمام تأصيل أصول ونتائج محسومة وهذا يخالف المنهج العلمي، فبدلاً من البحث في أصل المسألة وهو هل أن الدين داخل المجتمع والتاريخ أم خارجهما؟ يختار أركون منهجاً لا يدع مجالاً للبحث، ومع كل ذلك فإن التاريخية أمر يناقش في موضعه.

12 ـ عندما يتحدث عن هذه المناهج فكأنه يتحدث عن علوم يقينية لا تقبل الشك وأنها أدوات حقّه[3]، فهو حينما يتعرّض إلى البحوث الألسنية المعاصرة مثلاً يرى أنها أصبحت في حكم المكتسبات المؤكّدة التي لا يمكن مناقشتها[4].

ومن هنا يدعو إلى إعادة تفحّص كل مكانة العامل الديني، والتقديس، والوحي، ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة[5]. كما يدعو إلى تشكيل لاهوت حديث في الإسلام على غرار اللاهوت

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص59.
(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص171 ـ 172.
(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص169، (مقابلة مع أركون). .
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص34.
(5) المصدر نفسه، ص183.

الكاثوليكي البروتستانتي الحديث بحيث يتناسب مع قيم الحداثة ومستجدات العلم[1]، ولكنه لا يبين لنا مصدر هذا اليقين وعدم إمكان المناقشة، ونحن نرى في كل يوم تحوّلاً جديداً في الرؤى والنظريات الغربية، هذا في وقت يقول بنسبية المعرفة وعدم وجود حقيقة.

كما إن عدم المناقشة هذه لا تتناسب مع ما يذهب إليه من القول بأن الألسنيات علم في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة[2]، فإذا كان في طور التكوين فكيف يتحول إلى مكتسب مؤكد لا يمكن مناقشته. ثم إن جعل هذه الحداثة وعلومها أصلاً ينافي استحالة التأصيل التي يذهب إليها. لقد قدم أركون النتاج الغربي كأمر مسلّم، بينما كان عليه أن يضعه ضمن قائمة ما يدرس ويبحث فيه ليبين لنا ما هو الوجه في قبوله، وما هو الجديد فيه، خصوصاً وأن تلك الأفكار قد يراها بعضٌ تكرار مكررات لما عرفه الإنسان في فترات متقدمة، فمثلاً ما هو الجديد في الموقف المعرفي لما بعد الحداثة سوى ترديد موقف معرفي قديم وهو الموقف اللاأدري الذي تلخصه عبارة باركلي: الوجود إدراك، وهل قدّمت شيئاً جديداً غير التأويل الريبي الشكلي؟ فقد رفضت فكرة الكلية ما يدل على عجز فيها، وقامت على ثنائيات وازدواجيات حيث يصطف الاختلاف والتعدد وغير ذلك في جهة من السياج النظري، في حين تحتل نقائضها في الأماكن المقابلة، كائنة ما تكون هذه النقائض، الوحدة، الهوية، الكلية، الكونية[3].

وإذا كان هذا هو وضع ما بعد الحداثة فليست البنيوية أو التفكيكية

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص194.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص230.

(3) تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ص60.

أحسن حالاً، ومن هنا قيل: البنيويون يقدّمون خمراً قديماً في قوارير جديدة[1].

وإذا كان البنيويون قد فشلوا في تحقيق المعنى ونجح التفكيكيون في تحقيق اللامعنى فإن الاثنين قد ردّوا كل شيء ولم يقدموا بديلاً أو بدائل مقنعة[2].

إن الحداثة الغربية اليوم تواجه أزمات حادة في مهدها وهي مدعوة لإعادة النظر في عديدٍ من قيمها ومبادئها.

13 ـ يذهب إلى أنه لا يتقيد برؤية خاصة بل يحاول الاستفادة من كل ما يراه[3]، وأن المادة المدروسة تفرض اختيار المنهج الملائم وليس العكس، ولا يطبق المنهج تعسفاً على النص. ويذهب إلى أن المناهج ينبغي أن لا تُستورد هكذا وتلصق إلصاقاً على النصوص والمادة المدروسة، وإنما يعطى الكلام للنص، ثم تطرح الأسئلة عليه ومن خلاله «قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه»[4]. ولكن هذا الكلام تنافيه العلوم التي يصرّح باعتمادها فهو يرى أن الأولوية في تطبيق النقد التاريخي، والألسني، والسيميائي (الدلالي)، والإنثربولوجي على التراث[5] ويعلن عن اعتماده المنهجية الألسنية والتاريخية، والإنثربولوجية، والفلسفية[6]، وأن لمنهجية اللسانيات أهمية كبرى عنده[7].

(1) عبد العزيز حمودة، مصدر سابق، ص 19.
(2) المصدر نفسه، ص8.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص249.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص130.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص225.
(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص249.
(7) المصدر نفسه.

ثم متى ترك أركون للنص والمادة المدروسة الحق في اختيار المنهج أو التعبير عما هو كامن فيهما؟ أليس اعتماده المناهج الغربية من قبيل الإلصاق؟

وهل إن المناهج التي يذكرها هي من صميم النص أم أنها أجنبية عنه؟ إن المسألة محسومة لدى أركون من حيث الأدوات والنتائج فهو يقول «ينبغي تطبيق علم الاجتماع والإنثروبولوجيا التاريخية على تاريخ الفكر الإسلامي، لكي نتوصل إلى تحقيب آخر أكثر مصداقيةً وقرباً من حقائق التاريخ والتركيبة الفعلية لهذه المجتمعات»[1]. إن ما يورده من علوم هي أدوات ينبغي الأخذ بها والتحقيب الآخر نتيجة. والعجيب في كلامه أنه يبحث عن مصداقية أكثر، وقرب، وحقائق، وهي أمور لا يؤمن بها، ألسيت الحقائق عنده من صنع المجتمع وليس ثمة حقيقة وراء الذات؟

إن اعتماد أركون بنيوية الدراسة الألسنية يعني بطبيعة الحال، فرض مناهج ليس للمادة المدروسة وحسب وإنما لباقي العلوم الإنسانية[2].

14 ـ إن التجميع الذي قام به لم يجعله يأتي بجديد، فالإسلاميات التطبيقية والتي تمثّل أساس المشروع هي استنساخ من باستيد فما حال القضايا الأخرى، وقد بيّنّا تأثر أركون بمدارس وأفكار في الفصول السابقة؟ ولم يكن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق إلا العقل الحداثي مع تدارك ما فاته من المعنويات، والأخلاقيات، ومحاولة مجاوزة حدود المادية والآلية التقليدية[3]، فهل جاء بشيء

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص103.

(2) نسيم عون، مصدر سابق، ص14.

(3) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص200.

في دراسته للعقل الإسلامي أو التراث، وهل قدم أداة جاء بها عقله لقراءة القرآن؟

نعم إن أقصى ما قام به أركون هو عملية تجميع وتطبيق على الإسلام ومع ذلك لم يكن التجميع موفقاً ولا التطبيق.

فعلى سبيل المثال حاول تطبيق اللسانيات على قراءة القرآن ولكن ما هي النتيجة التي قدمها سوى الوصول إلى مخطط بياني يقوم على مُرسَل إليه أول:

ـ مُرسِل أول (أنا المتعالية + أنا ـ النحن) ـ الموضوع (الخطاب النبوي)

↓

مرسَل إليه أول ـ مُرسِل ثان (المتكلم أو القائل)

↓

المرسَل إليه الجماعي (أنصار / معارضون)

ما هو الجديد في هذه المعادلة؟ وهل تحتاج إلى كل هذه الجهود؟

إن هذا المخطط البياني يمثل محور الدراسة الألسنية لأركون، ولكنه لم يكن كشفاً لمجهول أو اختراعاً عجز عنه الآخرون.

إنه يشكل على اهتمام التفسير التقليدي للقرآن بالجانب النحوي أكثر من غيره[1]، ولكنه نفسه يعتمد النحو العربي أو نحواً آخر، فمثلاً عندما يحلل بعض الآيات يؤكد فيها استخدام الجملة الاسمية بشكل متكرر[2] ومثل هذه المعلومة يذكرها علماء النحو، وليست من إبداعات أركون.

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص72.
(2) المصدر نفسه، ص103.

وإشكاله على التفسير التقليدي نفسه لا يخلو من إشكال إذ يكشف عن مبالغة وعدم موضوعية لأن التفاسير المهمة اعتنت بجهات مختلفة من القرآن، ويمكن مراجعة بعض التفاسير للتعرّف على الاتجاهات المختلفة وذلك من قبيل:

1 ـ تفسير العياشي.

2 ـ جامع البيان.

3 ـ تفسير التبيان.

4 ـ التفسير الكبير.

5 ـ تفسير الميزان.

إن هذه التفاسير تناولت كثيراً من الأمور التي لا علاقة لها بالنحو، ومن هنا يقول علي حرب في وصفه لأركون ومشروعه «إن أركون يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام، مثله بذلك مثل المهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات، ولكنه لا يبتكر طرزاً جديداً. نعم إنه يبني أبنية حديثة مكان القديمة، ولكنه لا ينتج المعرفة التي بها يكون البناء»[1].

وأخيراً يمكن القول أولاً: لقد حاول أركون والمحدثون العرب أن يحملوا إلينا الحداثة الغربية وما تنطوي عليه من أفكار ولكنّهم أخفقوا في تحقيق هدفين أساسين:

1 ـ عدم إنشاء حداثة عربية حقيقية: سعى هؤلاء إلى أن يصوّروا

---

(1) علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكر، ص126 ـ 127.

أنفسهم وكأنهم أصحاب هذه النظريات وأنهم لا ينقلون عن الغربيين، فهذا أركون يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون ممن تأثر بالفكر الغربي، ولكن الحقيقة خلاف ذلك.

2 ـ عدم إمكان تقديم مصطلح نقدي يتناسب وواقعنا الثقافي ولم يكن بمقدورهم تنقية المصطلح الوافد وما يعلق به من ثقافة غربية[1]، والمصطلح كما هو واضح يعج بالانعكاسات الثقافية والفكرية. وكان نتيجة الإبقاء على المصطلح إيجاد فجوة بين القارئ والمؤلف فتحوّل هؤلاء إلى نخبة تخاطب نفسها ولم تعد كتاباتهم سوى طلاسم وشفرات. في وقت كان بمقدورنا بلورة مصطلحات تنبع من كياننا الحضاري[2].

والمشكلة الأكبر هي عدم الانسجام بين الفكر المستورد والمادة المدروسة (أي الإسلام)، وهذا ما يؤكّده أركون حيث يرى أن الثقافة الحديثة تجعلنا نفورين من الموضوعات المؤسسة للأديان التوحيدية كالخطاب النبوي والوحي[3].

ثانياً: إن محاولات أركون وأدواته لم تفلح في تقديم قراءة كاملة للقرآن، وهذا هو واقع الحداثيين غيره أيضاً، فقد قدّم لنا قراءة عن سور أو آيات لا تتعدى أصابع اليد ما يعني عجز هذه الأدوات عن التطبيق.

ثالثاً: إن أركون وإن تنكّر للاستشراق وهو محق في ذلك فهو قد يرفض استشراق ما قبل القرن العشرين، ذلك الاستشراق الذي كان يقف

---

(1) عبد العزيز حمودة، مصدر سابق، ص54.
(2) عبد القادر محمد مرازق، **مشروع أدونيس الفكري والإبداعي رؤية معرفية**، ص67.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص269.

وجهاً لوجه أمام الإسلام، ولكنه لا يمكنه التنصل من استشراق القرن العشرين.

رابعاً: إن أركون يحاول من خلال ما يقوم به تعريب الإسلام أو نسف الإسلام من الداخل بأدوات غربية، وليس من الممكن قبول أن يكون هدفه هو البحث والتحري، وإلا لماذا لم يقم بنقد الأدوات الغربية أولاً كما فعل بعضٌ. صحيح أنه يحاول أن يصوّر نفسه كإنسان يتسم بالحرص على الإسلام ولكن عباراته لا تدع مجالاً للشك في مخططه ومشروعه. فقد جعل نفسه في الخط الإمامي للعالم الغربي في مواجهة الإسلام.

خامساً: إن أركون لم يتجاوز الحداثة ليدخل ما بعد الحداثة وإنما سعى ليجعل ما بعد الحداثة في خدمة الحداثة وذلك لأنه لم يقم بنقد الغرب ولم يدعه محلاً للتساؤل.

سادساً: يحاول الاستفادة من العلوم الحديثة لنقد التراث الإسلامي، ولكنه لا يلتفت إلى أن هذه العلوم قد تكون نقداً للغرب فمثلاً يعتمدها هايدجر في نقد التراث بينما كان يعمل هايدجر على نقد الغرب بتلك الأفكار.

2 ـ 1 ـ 5 ـ الدين

الدين بتفصيلاته المختلفة يمثل المحور الأساس لعملية النقد التي يقوم بها أركون، ويمثل التعرّف على رؤيته للدين بنحو عام نقطة مهمة جداً في نقد أفكاره وهنا نوجز أفكاره في هذا المجال بما يلي؟

1 ـ الدين بعد روحي إيماني لا طقوسي:

إن الدين حسب ما يعتقد أركون إنما هو علاقة روحية بين الإنسان بلا حاجة إلى واسطة بينه وبين وربه[1] ودون أن يكون فيه طقوس[2] ومحرمات، فعندما يسأل عن مصافحته لامرأة بأن هذا لا يتماشى مع الإسلام يجيب «بدلاً من تركيز النظر على القرآن ينبغي علينا بالأحرى أن ندرس المناطق التأسيسية المولّدة لكل الخطابات الاجتماعية، وكل الأنظمة الإيمانية والتصورية، ولكل شبكات الإدراك والتحسس وحتى الأعماق النفسية»[3].

إن هذا الكلام الذي يجيب به أركون يدل بوضوح على أن هذه الأحكام ليست من أصل الدين، وإنما هي نتاج واقع يحف الدين أو ما يمكن أن نعبر عنه بالبئية أو العرف، فالتحريم أمر فرضه العرف وليست الشريعة، فالمناطق التأسيسية لها دخل في الدين، والتحريم الموجود في زواج المسلم بغيره من مخلفات القرون الوسطى بينما يعد الزواج المذكور أمراً رائعاً[4].

وقانون الأحوال الشخصية فيما يتعلق بالمرأة المسلمة من المطلوب أن تتحرر منه، وعندها يغيِّر الموقف من العقائد الدينية[5]. إن التفكيك بين الدين والطقوس وتحويله إلى أمر روحي كلام شهده الغرب منذ قرون وليس من إبداعات أركون. وإذا كان مثل ذلك ينسجم مع المسيحيّة وما لفّها من تلاعبات،وما نقل عن السيد المسيح من تأكيد

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص38؛ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص110.
(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص38.
(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص55.
(4) رون هاليبر، مصدر سابق، ص64.
(5) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص171.

على الجانب الروحي وخلو الأناجيل المتداولة من البعد التشريعي إلا أنه لا يمكن تطبيقه على الإسلام، فالقرآن يرفل بالتشريع ويكفي أركون أن يلقي نظرة على سورة البقرة كمثال؛ فإقامة الصلاة والإنفاق كانتا من علائم الإيمان في مطلع السورة، ويتكرر هذا الأمر في مواطن أخرى، وهكذا الأمر باستقبال المسجد الحرام، والسعي بين الصفا والمروة، وكتابة الوصية، والصيام، وحرمة أكل الأموال بالباطل، والقتال في سبيل الله، والحج، والعمرة، وحرمة الخمر والميسر، وحرمة نكاح المشركات أو المشركين، وأحكام الحيض، وحرمة جعل الله عرضة للأيمان، وأحكام الطلاق، والرضاع، والعدة، وخطبة النساء، والمهر، والوصية، والصدقات، وحرمة الربا، وأحكام الدين. وقد تكررت كلمة الصلاة في القرآن 58 مرة، والزكاة 26 مرة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 8 مرات، هذا مضافاً إلى مفردات تشريعية أخرى. ورغم كل هذا الحجم من التشريع يحاول أركون إنكاره دون أن يقدم دليلاً مقنعاً هذا أولاً، وثانياً إن التشريعات الإسلامية يختلف كثير منها عن البيئة التي كانت آنذاك أو أن تلك الأعمال لم يكن يعرفها المحيط الجاهلي، وإذا كانت بعض الممارسات قد أمضاها الإسلام فلم يتركها كما كانت موجودة وإنما وضع لها قيوداً وحدّدها بحدود، فالخمرة مثلاً كان إنسان الجاهلية يتعاطاها حتى غدا بيعها وشراؤها أكبر تجارة، إلا أن الإسلام جاء ليعلن حرمتها ويعدّها رجساً من عمل الشيطان ويأمر باجتنابها[1]. كما كان الربا سمة غالبة في ذلك المجتمع الذي ظهر فيه النبي، ومع ذلك ورد التشديد في النهي عنه في القرآن[2]، فشبه صاحبه بمن يتخبّطه

(1) سورة المائدة: الآيتان 90 ـ 91.

(2) سورة البقرة: الآيتان 276، 278؛ سورة آل عمران: الآية 130؛ سورة النساء: الآية 161.

الشيطان من المس[1]، وأعلن الحرب ضده إذا لم يترك الربا[2]. ولم يرتضِ إنسان تلك البرهة الزمنية أن يشمل الأنثى بالإرث فشملها الإسلام به[3]. وتوجد شواهد كثيرة تدل على رفض الإسلام بشكل أو بآخر العادات الحاكمة آنذاك، يضاف إلى ذلك تشريعات لم يكن الإنسان مسبوقاً بها، فهل الصلاة كان قد عرفها المجتمع آنذاك قبل أن يأمر بها الإسلام؟ وهكذا الصوم وغيرها من الواجبات، وإذا كانت بعض الأعمال كالحج عرفها الإنسان في الجاهلية فقد كان يمارسها وفق طرق خاصة رفضها الإسلام كالمكاء والتصدية[4]. والحج كما هو ثابت في أصله من شرائع النبّوات والأديان الإلهية السابقة وليس المجتمع الجاهلي، والنبوات خط واحد ممتد والشريعة في حقيقتها مسيرة لا يمكن التفكيك بين نبواتها وقد عُبّر عنها بالإسلام، جاء في القرآن: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[5]، وورد: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[6]، وجاء: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾[7]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[8].

---

(1) سورة البقرة: الآية 275.

(2) سورة البقرة: الآية 279.

(3) سورة النساء: الآية 176.

(4) سورة الأنفال: الآية 35.

(5) سورة الشورى: الآية 13.

(6) سورة آل عمران: الآية 19.

(7) سورة البقرة: الآية 285.

(8) سورة النساء: الآية 136.

وإذا كان الإسلام أحل البيع كما كان حلالاً في تلك البيئة فلم ينطلق التحليل من حيث كونه يمثل ممارسة لذلك الواقع، وإنما لأنه سلوك عقلائي لا يصطدم بالقيم السماوية، ومع ذلك فقد وضع له شروطاً ونهى عن بعض ما يمت إليه بصلة، فقد نهى عن الاحتكار وبعض أنواع البيع كبيع الكالئ بالكالئ. ومما يدل أن الإسلام لا يقتصر على الجانب الروحي قرن القرآن بين الإيمان والعمل 50 مرة، وروي عن النبي(ص): لا يقبل إيمان بلا عمل وعمل بلا إيمان[1]، ومضافاً إلى القرآن هناك السلوك العملي للنبي والمسلمين الأوائل في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وغيرها من العبادات كما ثبت بالتواتر. وإذا كانت كل تلك الشواهد تثبت البعد التشريعي في الإسلام فما الذي يريده أركون من نفيه سوى تفريغ الإسلام من محتوى مهم من مكوناته؟ والذي يبدو أنه بهذا العمل ونتيجة فقدانه للموضوعية التي ينادي بها حيث يطالب الباحث العلمي الانفصال عن نفسه ومشاعره وقناعاته الحالية حين يستعرض بشكل موضوعي تصورات الماضي وقناعاته والأفكار التي هيمنت عليه[2]، الذي يبدو أنّه لم يكن المستهدف لديه بالأصل الصلاة والصوم كأعمال يمكن أن يأتي بهما الفرد في بيته، وإنما تدخّل الدين في شؤون الحياة، ومن هنا يفرق بين معنيين للدين: الروحي المنزّه والمتعالي، والمعنى القانوني الرسمي السلطوي[3]. ويعتبر أن مشكلة الانتقال من الإسلام التنزيهي المتعالي (الإسلام كدين) إلى الإسلام المؤدلج حدثت

(1) المتقي الهندي، مصدر سابق، ج 1، ص 68.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص132.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص237.

نتيجة لعدم موضعة القرآن ضمن سياقه التاريخي في القرن السابع الميلادي[1]. ويرى وجود ربط بين الدين والعوامل، والقوى المؤثرة على المجتمعات البشرية، ما يحرك التاريخ كالعوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية، والديمغرافية[2]، وهي فكرة ماركسية دون شك مع فارق وهو القول بتعدد العوالم بدلاً من العالم الواحد، أو هو خلط لما ساد في علمي النفس والاجتماع من القول بأن الدين هو انعكاس للواقع الموجود اقتصادياً سواء أكان ذلك هو الواقع حقيقة كما يقول ماركس أم اجتماعيّاً كما يذهب إليه دوركهايم أم نفسياً لا شعورياً كما هو مختار فرويد[3]. فالدين من هذا المنطلق صنيعة الواقع أو شماعة يوجدها الإنسان ليعلّق عليها مشاكله وآلامه.

2 ـ تاريخية الدين[4]: يذهب أركون إلى أن الدين أمر تاريخي أي يدخل ضمن التاريخ وليس بخارج عنه[5]. وتعني التاريخية أن له بداية وله نهاية فقد كان يمثل الحداثة الفعلية كما يرى أركون لأنه كان رمى التراثات السابقة عليه في ظلمات الجهل والفوضى، ثم تحوّلت هذه الحداثة إلى تراث إثر تراكم الأحداث، والمؤلفات، والقيم، والنجاحات، والمحن الأساس التي تمر بها الذات الجماعية أو تشهدها[6]. وهذه العبارة واضحة في دلالتها، فالدين

(1) المصدر نفسه، ص99.
(2) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص27.
(3) بيسيرو آلسون، دين وجشم اندازهاي نو، ص66 ـ 67.
(4) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص183.
(5) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص171 ـ 172.
(6) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص39.

ظهر في فترة زمنية استطاع من خلالها القضاء على ما هو موجود تحت عنوان ظلمات الجهل والفوضى، ولكن ليس بالإمكان تصور البقاء والاستمرار على هذه الحالة فما هو جديد يغدو قديماً بتعاقب الدهور فتتحول الحداثة إلى تراث، وهذه هي النظرية الماركسية بعينها في عملية الصراع والتضاد، والتي تنتهي بنا إلى نتيجة لا يجرؤ أركون على النطق بها وإنما يحاول عرضها بأسلوب قد لا يثير الآخرين وهو تحول «الحداثة إلى تراث». ومن الطبيعي أن البقاء في التراث بقاء في الماضي بينما علينا أن ننطلق إلى المستقبل، ما يضطرنا إلى الانطلاق إلى حداثة جديدة وهي الحداثة التي حملها لنا من الغرب، ومن هنا يصرح بأنه «صوت يرتفع من داخل الإسلام لكي يقول بأنه توجد طريقة أخرى لمقاربة الظاهرة الدينية اليوم»[1]؛ فكل شيء ينبغي تغييره من أساسه[2]، وإذا كان ثمة قداسة للدين فهي من صنع الأزمنة المتطاولة[3]، كما سنتحدث عن ذلك في موضعه، وبناء على ذلك فمفعول الدين قد انتهى فحلال محمد وحرامه ليس حلالاً وحراماً إلى يوم القيامة وبهذا يعلن موت الدين كما أعلن موت المؤلف، وبما أن الإيمان أمر لا يمكن الاستغناء عنه لحاجة نفسية فمن المناسب ولادة دين جديد، ولكن ليس على يد نبي مرسل من السماء وإنما على يد حداثي آمن بالمناهج التي راجت في القرون القريبة الماضية في الغرب أو على يد الفاعلين الاجتماعيين، أو هو إفراز البيئة التي يعيشها الإنسان،

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص51 ـ 52.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص119.

(3) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص252.

ولعل تأكيد أركون تعدد إسلامات يؤكد الأخير، إلا أنه يعتقد أن هذه الإسلامات منقوضة من قبل الحداثة الفكرية التي يتبناها[1]. وتعبير أركون بـ «الذات الجماعية» يحمل في طياته تأكيد ما ذكر أيضاً. وعلى أساس ما ذكر يرفض نظرة المسلم الدوغمائية (الدينية) إزاء اليهودي والمسيحي الذي يعبد آلهة متعددة[2]، ويدعو إلى عدم الفرق بين الأديان الطبيعية اليونانية والأديان النبوية[3]. إن الحديث عن التاريخية سنتناوله بالبحث بصورة مستقلة، ولكن الذي يعنينا هنا هو تاريخية الدين وهو شعار رفعه بعض قبل قرون ولعل أبرز من دعا إلى ذلك الفكر الماركسي. وحاول قسم من هؤلاء الاستدلال بآيات القرآن التي تعبر عن البعد التاريخي، وقد استدل أركون بالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول على تاريخية القرآن وسرّى ذلك إلى الدين بشكل طبيعي، وذلك لما يحظى به القرآن من مكانة في الدين الإسلامي. ومن هنا نحاول مناقشة هذا القول بما يلي:

أولاً: إن وجود نقطة بداية لشيء أو وقوعه في ظرف التاريخ لا يعني تاريخيته وانتهاء أمده بعد مضي فترة زمنية.

ثانياً: إن التاريخية بمعنى انتهاء أمد الشيء بمضي فترة زمنية لو سلّمنا بها، فإنها تعيش حالة ضبابية إذ لا يوجد زمان محدد ينبغي أن يمثل عمر الشيء لينتهي بانتهائه.

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين**، ص51.
(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص235.
(3) المصدر نفسه، ص71.

ثالثاً: لو سلمنا بوجود التاريخية ووجود عمر للفكر فهذه الفكرة نفسها بكل تفاصيلها ينبغي أن تنتهي وتموت بمضي الفترة الزمنية.

رابعاً: يوجد في واقع حياة الإنسان ما يناقض التاريخية المذكورة مثل الحِكم والأمثلة التي تتوارثها الأجيال، وتوجد أمور لا يتصور الإنسان يوماً أنها تخضع للتاريخية مثل اللغة وغيرها من الشواهد.

خامساً: إن التاريخية السالفة الذكر ستقضي على تراث ضخم دون وجود مبرر سوى كونه قد مر عليه حين من الدهر وهو ما لا يقبله العقل السليم، وتحوّل الشيء إلى تراث لا يمكن أن يجعله في دائرة المرفوض. أليس مثل هذا العمل نوعاً من إدخال التراث حيِّز المستحيل التفكير فيه أو الممنوع التفكير فيه وهذا ما يرفضه أركون نفسه وبشدة؟

سادساً: إن قبول أو رفض أركون لأمر يتعلق بالدين يعتمد تحديد الموقع الذي ينطلق منه، فإما أن يكون مؤمناً بالدين أو كافراً به، فإذا كان مؤمناً فلا بدّ من أن يؤمن به بأكمله وإلا فهو ممن تنطبق عليه الآية ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1]، فالدين مجموعة من التعاليم وله أدوات خاصة به ينبغي اعتمادها في قراءته، وليس من حق أحد أن يفسر الدين كما يحلو له ويقول إن ما يقوم به دين، ولا يحق لأحد أن يعمل أدواته الخاصة في فهم الدين لينتهي إلى أن ما توصل إليه دين، فللدين من يبيّنه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، نعم يمكن مناقشة بعض مسائل

(1) سورة البقرة: الآية 85.

(2) سورة النحل: الآية 44.

الدين من خلال بعض تلك الأدوات ولكن بشرط توفّر المعرفة بقضايا الدين، فإذا كان أركون كافراً فالحديث معه يختلف فينبغي عندئذ أن يكون في أصل إثبات الدين، ولا يحق له الدخول في التفاصيل أو أن يجعل من نفسه مصلحاً للدّين يحاول إعادة النظر فيه.

إن موقف المتدين من الأديان الأخرى وخصوصاً الطبيعية لا ينطلق من عقدة نفسية وإنما من واقع يعيشه الآخر؛ فهو يصر على ما هو عليه دون أن يحاول الانفتاح على الفكر الذي يقدم عليه أو الأدلة التي يتم اعتمادها، فهو يتذرع بعمل الآباء ويتحرك في إطار التفوّق، ما يمنعه من سماع الصوت الذي يصدع به النبي الجديد.

3 ـ لا تفوق لدين على آخر: من الأمور التي يعتقد بها أركون عدم وجود دين متفوق على آخر خصوصاً بالنسبة إلى أديان التوحيد لأن جذرها مشترك[1]. إن نفي التفوق لم يوضح أركون مآله، فهل يريد أن يجعل الحق للإنسان في الأخذ بأي دين يرغب بمعنى أنه لا توجد أولوية لاتباع دين محدد، ودون اعتماد آليات في التفضيل هذا ما لا يصرح به أركون؟ ومهما تكن النتيجة فما الذي يقصده من التفوق؟ هل المراد الإحساس بأفضلية دين بلا مبرر كما كان يعتقد اليهود بأفضليتهم ما يؤدي إلى الطغيان، أم أن المراد منه الغلبة أو الهيمنة وهي مرفوضة إن لم يكن لها منشأ يسمح بذلك كالتفوق العلمي؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فلماذا يقدم أركون الحداثة الغربية ومعطياتها على الأفكار الأخرى؟ أليس هذا نوعاً من

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص331.

التفوق؟ إن الفكر الذي يدعو إلى المبارزة دون أن يعلن الطرف المقابل استعداده لذلك يجعله متفوقاً عليه.

وإذا كانت الأديان التوحيدية ذات جذر مشترك فهذا لا يعني عدم وجود فوارق بينها وإلا لما كان معنى لتكثرها وتعددها، هذا مضافاً إلى أن الأديان الأخرى وفقاً لرؤية الإسلام قد دخلها التحريف ما أبعدها عن أصالتها ونقائها، ثم إن مجيء دين عقب دين آخر يعني ظهور تعاليم جديدة ومعالجات لم يكن يتضمنها الدين السابق.

2 ـ 2 ـ نقد المنهج القرآني:

2 ـ 2 ـ 1 ـ الوحي في منظومة أركون:

إن الوحي يمثل المحور الأصلي في منهج أركون القرآني. وقراءته للوحي ترسم المراحل الأخرى التي سيطويها، وهو أمر طبيعي، فنوع الاعتقاد بالوحي يحدد الرؤية التكوينية التي سيمتلكها الإنسان، وهذا ما يجعلنا نقف عند هذه النقطة. وقبل المناقشة نلخّص رؤية أركون في هذا المجال:

1 ـ الوحي حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان[1].

2 ـ هو معنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة إلى الوجود البشري[2].

3 ـ إنه ظاهرة خارقة للطبيعة إلا أنها موجودة في الواقع الموضوعي عبر

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص79.

(2) المصدر نفسه.

تأثيرها الطويل على مر التاريخ، فهي موجودة خارجة عن نطاق إرادتنا بسبب ما يؤثره في الملايين من البشر[1].

4 ـ الوحي ظاهرة تساهم في بناء المتخيّل الاجتماعي[2].

5 ـ الوحي لا ينفصل عن الوظيفة النبوية فليس هو كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على أن يكرروا طقوس الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود وهو معنى يقبل المراجعة والنقض ويقبل التأويل داخل اطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله[3].

6 ـ ثمة ارتباط بين اللغة والوحي فهو يظهر في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة[4].

7 ـ مفهوم التنزيل فيما يرتبط بالوحي يشكّل مجازاً مركزياً[5].

8 ـ الوحي يستوعب بوذا وكنفوشيوس وغيرهما[6].

9 ـ إن الوحي في الفكر الإسلامي يواجه إشكاليات عدة كحصر الوحي في ما ورد في القرآن وحده، والانفصال عن القراءة التاريخية للوحي، واحتكار الوحي الكامل الصحيح من قبل أمة[7].

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص239.

(2) رون هاليبر، مصدر سابق، ص19.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص85.

(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص79.

(5) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص74.

(6) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص80.

(7) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص9.

10 ـ لا بدّ من إعادة تفحص كل مكانة الوحي ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة[1].

11 ـ وينتهي في آخر الأمر إلى أن الوحي وهو ما كان قد قبل، وعلم، وفسر، وعيش عليه، ينبغي دراسته كتركيبة اجتماعية لغوية مدعمة بالعصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع[2]، وإلى تفكيك بنية المقدس[3].

هذا هو الوحي الذي يدعو إليه أركون وقد حاولنا نقل كلامه بالنص أو بما هو قريب من النص جداً مع ذكر المصدر لئلا نحمّله ما لا يعتقد به. ومن حقنا أن نضع علائم استفهام ونعرض الإشكالات بالنسبة إلى تصوره هذا حول الوحي:

1 ـ لم يحدثنا عن مصدر المعنى الجديد عندما أراد أن يوضح الوحي ولم يبين حقيقة هذا المعنى، أو لماذا في الفضاء الداخلي؟ مع أن الوحي في الفهم الإسلامي لا يقتصر على الداخل وإنما يتجلى في الجوانب المختلفة لحياة الإنسان.

إن حصر الوحي في الفضاء الداخلي لا يعني القول بالجانب المعنوي ونفي البعد العملي والعبادي للوحي، ولعل بعض أقوال أركون تؤكد هذا التصور فكلامه مثلاً في النقطة السادسة يمكن أن يكون شاهداً على ذلك.

كما أن الحصر ربما يراد منه قطع العلاقة بين الفضاء الداخلي

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص183.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص21.

(3) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص43.

والخارجي من حيث مبدأ الوحي ومنتهاه ليتحول الوحي إلى تخيل، وربما يؤيده قول أركون الوحي ظاهرة تساهم في بناء المتخيل الاجتماعي، أليس ما يساهم في بناء المتخيل الاجتماعي يدخل في دائرة المتخيل؟ ثم إن جعل الوحي لا ينفصل عن الوظيفة النبوية ونفي أن يكون كلاماً معيارياً نازلاً من السماء ألا يقوي هذا الاحتمال في كلام أركون، رغم أنه يحاول عرض هذه الفكرة بأسلوب لا يخلو من إبهام؟

وإرجاع الوحي إلى أمر داخلي قال به بعض المستشرقين قبل أركون من قبيل مونتيه وإميل در منغام[1].

2 ـ لم يبين أركون حقيقة الإمكانيات التي يفتحها ومقدار حدودها فهي وكما يتضح من كلامه لا حد لها، وهذه الإمكانيات ترتبط بالوجود البشري، ولكن من خلال نصوصه الأخرى يمكننا أن نصل إلى ما يقصد، فالإمكانيات اللانهائية هي قدرة الوجود البشري على تقديم قراءات بعدد الأفراد وحسب ما يفهمون، فالمفهوم من كلامه إذن هو أن: مفهوم التنزيل فيما يرتبط بالوحي يشكّل مجازاً مركزياً، وإذا تعددت القراءات فستصبح للدين مظاهر بتعدد الأفراد أو سيكون لنا أديان لا حد لها ولا حصر، وليس من حق أحد أن يصوّر أن قراءته هي الصحيحة للدين فهو والآخرون سواء في أن يتصور كل واحد منهم أن دينه صحيح.

3 ـ إن وجود الوحي كظاهرة في الواقع الموضوعي عبر تأثيرها الطويل لا يعني أن لها وجوداً خارجياً مستقلاً عن التأثير من وجهة نظر

(1) جعفر السبحاني، **محاضرات في الإلهيات**، ص274.

أركون، فتصوّر وجود حيوان مفترس لا واقع خارجي له قد يؤثّر على الشخص، ويرتّب آثاراً لا تختلف عن الآثار المترتبة على الحيوان الموجود بالفعل.

فالوحي عند أركون لا يمثل حقيقة يمكن أن نتعرّف عليها وإنما هو موجود من خلال تأثيره، نعم ربما يحاول أركون أن يصبح هوسرلياً ظاهراتياً يعتقد أن الحقيقة إنما هي الظواهر، ومهما يكن المقصود فلن نصل إلى حقيقة وراء الأثر، وإذا كان الأمر كما يقول فكيف تكون ظاهرة خارقة للطبيعة؟

4 ـ ماذا يعني أن يكون الوحي يقترح معنى للوجود وهو معنى يقبل المراجعة والنقض ويقبل التأويل؟ إن اقتراحه معنى للوجود ألا يعني أن الوحي يمثّل قراءة ولكنها قراءة تبقى ناقصة، أو خاطئة، أو حمّالة وجوه، يمكن أن نفسرها كما نشاء؟

ثم إن هذه القراءة لا تختلف عن بقية القراءات في قيمتها بل بالعكس فهي قراءة مسكينة للغاية بحيث يمكن نقضها، في وقت لا يسمح أركون للقراءة البشرية أن تنقض وأن يقال لصاحب القراءة: لقد اخطأت في قراءتك، لأن الحقيقة لا معنى لها وراء قراءة القارئ فلا يمكن الحكم على قراءة بأنها خطأ.

5 ـ ربط أركون بين اللغة والوحي واعتبر ظهور الوحي لازماً لظهور اللغة. إن هذا الربط يذكّرنا بإحلال اللغة محل الله في الفكر الحداثي فقد تحولت إلى إله، وكلما ظهرت لغة جديدة كان معنى ذلك ظهور إله جديد والوحي بطبيعته نداء الله، إذن الوحي هو القراءة التي نتوصل إليها من خلال رموز اللغة.

وهي سيّالة لا تقف عند حد تقبل أنواع القراءات، وهذا ما يؤدي إلى تعدد قراءات الوحي، فيجعلنا أمام زحام من قراءات تصدر عن كل من هب ودب. ولا يحق لأحد حصر القراءة به لأن هذا العمل إيديولوجيا مرفوضة. ومن هنا يرفض أركون حصر الوحي بالقرآن[1]، كما يلوّح برفض المبادئ اللاهوتية الأساس المشتركة التي تهيمن على جميع المسلمين فيما يرتبط بالوحي. ومن هذه المبادئ: أن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي[2] ما يفهم منه أنه يريد القول بأننا عندما نواجه ولادة لغة بعد محمد (ص) ودينه لماذا لا نقول بولادة وحي جديد؟

6 ـ إن الوحي لا يقتصر عند أركون على الأديان الإلهية وإنما يشمل غير الأنبياء أيضاً من أصحاب المشاريع الأرضية كبوذا وكنفوشيوس، ومن المعلوم أن هؤلاء لم يدّعوا وجود وحي كان ينزل عليهم، نعم إن أقصى ما يمكن القول فيهم أنه توجد حالات نفسية كانوا يمرون بها فتصدر عنهم رشحات ذهنية، فإذا كان هذا يسمى وحياً فمعناه أن أركون لا يعتقد بوحي خارج عن الذات، وهذا ما ذكرناه في الإشكال الأول، وإذا كان كل من مر بحالات من هذا القبيل يطلق عليه أنه صاحب وحي فلماذا لا تتكرر مثل هذه الحالة في زماننا ولماذا القول بخاتمية النبوة؟

7 ـ يعتقد أركون ضرورة اعتماد النظرية الحديثة للمعرفة لإعادة تفحّص

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص19.

مكانة الوحي ولكن دون أن يبين لنا وجه قدسية النظرية الحديثة وكيفية إنتاجها لليقين، وهو الذي يقول بالنسبية، ولا يؤمن بالقدسية، ولا يرى إمكانية تأصيل الأصول.

8 ـ إن إعادة التفحّص من خلال النظرية الحديثة انتهت به إلى كشف مفاده أن الوحي ما كان قد قبل، وعلم، وفسر، وعيش عليه، فالمهم في التعامل مع الوحي هو القبول، ولكن من الواضح أن القبول لا يلازم التحقق الخارجي، فكم توجد أشياء نقبلها لا واقع لها؟ وهو الذي يقول بأن الحقيقة يصوغها المجتمع، فهو يقبلها رغم أنه يصوغها دون أن يكون لها وجود خارجي مستقل عن ذلك المجتمع وما نحن فيه من هذا القبيل، كما إن ما يعلّم لا يستلزم وجود مطابق خارجي له لا سيما بناء على القول بأن الحقيقة هي التصور نفسه ولا حقيقة وراء التصور.

وأما العيش على شيء فهو الآخر لا يدل على الوجود الخارجي لذلك الشيء فثمة شعوب تعيش على الأوهام والخرافات.

إن الوحي لا يعني شيئاً سوى ما نقبل، ونعلّم، ونفسّر، ونعيش عليه. وعلى هذا الأساس لا بدّ أن يدرس كتركيبة اجتماعية، لأنه مما يصنعه المجتمع وذلك من خلال القبول، والتعلم، والتفسير، والعيش، ولغوية لأن الوحي لا ينفك عن اللغة التي لا تتسم بالثبات وهي رموز تقبل ملايين القراءات، ويدعم هذه التركيبة العصبيات التاريخية المشتركة، فالانشداد إلى الوحي، والتضحية، والجهاد، وأمثالها من المفاهيم، هي عصبيات تنعكس عن التركيبة لتتحوّل في النهاية إلى جزء منها. ويوجد داعم آخر للتركيبة وهو الإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة وهذا الإحساس لا يتعدّى كونه إيديولوجيا لا يرتضيها أركون.

والنتيجة: الوحي مجموعة تصورات لا تصدر عن جهة لتلقى على شخص وإنما هي تصورات وليدة الشخص نفسه. هذا ما نستفيده من وحي أركون ما يكشف لنا عن عدم إيمانه بفكرة الوحي في الإسلام، إذ الوحي انطلاقاً من هذا التصور مجرد من وجوده الموضوعي وذلك وفقاً للظواهرية والتي تعتقد أن الماهيات هي ماهيات محايثة لوعي الفرد أي لا وجود لها خارج الوعي، بينما يشير منطق الوحي إلى شيء خارج الذات[1].

ويمكننا أن نجيب عن مجموع رؤية أركون حول الوحي بالأجوبة التالية:

1 ـ إن ما جاء في كلام أركون لا علاقة له بالوحي من قريب أو بعيد، إذ الوحي وفقاً لرؤيته يتقوّم بطرف واحد وهو النبي لأنه صاحب الفضاء الداخلي، وأما الوحي في مدرسة السماء فيتقوم بأربعة أطراف هي:

أ ـ المرسِل.

ب ـ المرسَل إليه.

ج ـ الواسطة في الإرسال.

د ـ الرسالة.

ما يدل على أن الوحي أمر خارج الفضاء الداخلي.

والمرسِل هو الله أو من يعبر عنه بـ «نحن» و«إنّا».

والمرسل إليه هو النبي ويراد منه محمد(ص) في القرآن عادة وقد

(1) شبّر الفقيه، مصدر سابق، ص236.

يستعمل الضمير للإشارة إليه. وأما الواسطة في الإرسال فهو جبرئيل والمعبر عنه بـ «الروح الأمين»، والرسالة هي القرآن وبتعبير آخر الذكر، والآيات، والفرقان، وقد وردت عشرات الآيات للدلالة على هذه المنظومة مثل:

1 ـ قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[1].

2 ـ ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[2].

3 ـ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾[3].

4 ـ ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَـٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَـٰنِ ۚ﴾[4].

5 ـ ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[5].

6 ـ ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿1﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿2﴾ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿3﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[6].

إن التعبير بالإنزال وما يشابهه، والذكر، والتلاوة، والوحي، وغيرها، لا يدع مجالاً للشك بأن الوحي أمر خارجي، فالإنزال

---

(1) سورة الحجر: الآية 9.
(2) سورة الشورى: الآية 51.
(3) سورة النساء: الآية 105.
(4) سورة الرعد: الآية 30.
(5) سورة البقرة: الآية 97.
(6) سورة النجم: الآيات 1 ـ 4.

والنزول: من علو إلى أسفل[1] هكذا في الأصل[2] وليس المقصود من العلو المكان دائماً وإنما يمكن أن يراد منه المنزلة، ومهما يكن فلا يمكن أن يكون النزول من الشخص على نفسه وإنما لا بدّ أن يكون طرفان. وأما الوحي فالمراد منه هنا الكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وقد تكون على سبيل الرمز والتعريض، أو بصوت مجرد عن تركيب وبإشارة ببعض الجوارح، وربما كان برسول مشاهد، أو بسماع كلام من غير معاينة، أو بإلقاء في الروع أو بإلهام[3].

ومن هنا كان على أركون أن يتنبه إلى كل هذه المعاني والكيفيات لئلا يقع في الخلط.

ومن الملاحظ أن الإنزال إنما حصل للذكر والقرآن وتم التعبير بالتلاوة للذي أوحي ما يدل على أن النازل ليس معنى فقط وإنما هو ألفاظ ومعانٍ، ويؤكد هذا الكلام قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿16﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا. . .﴾[6].

فإذا كانت حقيقة الوحي كما بيّنها القرآن، فلا يمكننا أن نغض الطرف عن كل ذلك لنجعل تفسير أركون هو المرجع، فأركون ليس نبياً

---

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، مصدر سابق، ج7، ص367.
(2) الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، ص488.
(3) المصدر نفسه، ص515.
(4) سورة طه: الآية 114.
(5) سورة القيامة: الآيات 16 ـ 18.
(6) سورة طه: الآية 113.

قد اطلع على حقيقة الوحي، وليس له دليل يدل على ما يدعيه، كما إنه وأمثاله لا يسمحون قطعاً باعتماد العلوم الدينية لدراسة العلوم الحديثة؛ فكذلك يقال لا يمكن أن نقبل جعل العلوم الحديثة مرجعاً لدراسة الوحي لا سيما وأنّ العلوم الحديثة انطلقت من رحم الرؤية التجريبية التي تنفي كل ما ليس بمادي، والوحي غير مادي قطعاً فلا يمكن أن يدخل مختبر التجربة، وليس من المقبول تطبيق أدوات الحداثة عليه.

2 ـ إن الوحي بالشكل الذي يذكره أركون لو صح لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلا الاعتقاد بوجود الله سبحانه، لأن الوحي وما يعلم عن طريقه لا يتعدّى الفضاء الداخلي.

3 ـ إن الوحي بالمعنى الذي يذكره أركون يتنافى والإخبارات الغيبية عن الماضي فالحالات النفسية والرؤى والتصورات لا يمكنها أن تعلمنا بأشياء قد وقعت، بينما نرى الإخبار عنها جزءاً من الوحي والغيب، فعندما يبيّن لنا القرآن قصة نوح يقول: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾[1]، وهكذا قصة يوسف: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾[2]، وفي قصة كفالة مريم: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[3].

4 ـ إن الوحي يتضمن إخباراً بالحوادث المستقبلية والتي وقعت

(1) سورة هود: الآية 49.
(2) سورة يوسف: الآية 102.
(3) سورة آل عمران: الآية 44.

وتحققت بينما الفضاء الداخلي لا يمكنه أن يخبر بذلك الشكل، فقد أخبر الوحي عن انتصار الروم على سبيل المثال وتحقق ذلك[1] وإخبارات أخرى.

5 ـ إن وجود أشخاص يعيشون حالة داخلية لا يلازم القول بأن الأنبياء يعيشون الحالة نفسها.

وفي النهاية إن أركون إما أن يؤمن بالقرآن والوحي المذكور فيه فعليه أن يرتب الآثار المطلوب ترتيبها ومنها الرجوع في التفسير إلى من أمر القرآن بالرجوع إلى تبيينه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، وإما أن يختار طريقاً آخر، ولكنه يكون عند ذلك منظّراً من خارج دائرة الإسلام وعلى خلاف ما يدّعي. وفي مثل هذه الصورة يختلف البحث والكلام معه ولا بدّ من أن نثبت له أحقية القرآن والنبي محمد (ص) فإن شاء فليؤمن إذا كان من أهل البحث ومن طلّاب الحقيقة، وإلا فليس له الحق بفرض آليات ومناهج على دين لا ينتمي إليه، لأن الدين منظومة مترابطة لا يمكن الأخذ ببعضه وترك بعضه الآخر وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[3].

2 ـ 2 ـ 1 ـ 1 ـ الحقيقة

لم تكن مسألة الشك أو نفي الحقيقة من نتاج هذا العصر وإنما عرفها

---

(1) سورة الروم: الآيات 1 ـ 5.
(2) سورة النحل: الآية 44.
(3) سورة البقرة: الآية 85.

الإنسان منذ القدم، فقد ذهب بعضٌ إلى أن العالم وهمٌ وخيال فهو لا يتعدّى كونه حلم النائم، ومنهم من قال بالنسبية وهم على أقسام، فثمة من نفى أي وجود وراء التصورات، ويوجد من قال بنسبية العلوم البشرية بمعنى أن ما فهمه كل فرد صواب وحق. ومن النسبية في العلوم البشرية القول بالتناسب بين السؤال والجواب بمعنى أن التحول في علم يمثل الأرضية للسؤال في علم آخر ما يؤدي بالنتيجة إلى تحول في العلم الآخر، وكذا القول إنه وإن كانت توجد حقائق مطلقة وثابتة في العالم الخارجي لكنها لا تدخل دائرة علم البشر إلا بصورة نسبية إذ إن الفكر ليس شيئا سوى حاصل تأثير وتأثر العين والذهن[1]. هذا ما احتفظ به تاريخ الإنسان، ولكن في القرون الأخيرة أخذت هذه الحالة تطغى على الحياة لتجد طريقها في كل شيء، وكان أركون ممن انعكس هذا التوجه عليه ومقولته «إن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغيّر بالضرورة لحقيقته»[2] توضح ملامح التصور المذكور لديه، فالحقيقة أمر ذاتي لا موضوعي خارجي، وهي من صنع المجتمع فلا وجود استقلالي لديها. وهو كلام فيه ما فيه إذ يرد عليه أن المجتمع هل يدرك أن هذا الوجه المتغير لحقيقته لا واقع مستقل له أو لا؟ فإذا كان يدرك فكيف يرتب عليه كل تلك الآثار التي قد تنتهي بالتضحية وتقديم الأرواح فيوالي على أساس ذلك أو يعادي، ويحب أو يبغض؟ كيف يفعل كل ذلك ولكنه لم يلتفت ولو يوماً واحداً إلى أنه هو الذي صاغ تلك الحقيقة؟

ثم إذا كانت الحقيقة صياغة مجتمع ما فكيف الحال بالنسبة إلى الحقائق التي تشترك فيها مجتمعات أو التي يتبّناها بعض أبناء المجتمع

---

(1) عبد الله جوادي الآملي، **شريعت در آينه معرفت**، ص57 ـ 61.

(2) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص179.

ويرفضها بعض آخر؟ وإذا كان المجتمع يصوغ ذلك فمتى يتحقق ذلك وأي اجتماع ينتهي به إلى صياغة الحقيقة؟ إننا كأبناء مجتمع لم نشهد مجلساً للمجتمع قرر فيه صياغة حقيقة، فهل مجتمعنا مشمول بقاعدة أركون أو خارج عنها؟ ولماذا تحاكم شعوب على ما ارتكبته سواء في الماضي أم الحاضر إن لم تكن ثمة حقيقة وراء المجتمع وما يصوغه؟ وما معنى أن تغيّر الشعوب تصوراتها، وما هو المقياس الذي تعتمده؟ وإذا كان المجتمع يدرك أن هذا الوجه المتغير لحقيقته لا واقع مستقل له فما هي الأسس التي يعتمدها في الحكم؟ هل هذا الوجه المتغير، مع أن الحكم عليه غير ممكن، فلا يبقى أن نقول إلا أنه يعتمد أسس على أخرى تختلف عن ذلك الوجه ما يعني أنه يعتقد حقيقة هي المقياس غير هذا الوجه المتغير؟

وأما إذا لم يكن يدرك أن هذا الوجه المتغير لحقيقته لا واقع مستقل له، فهذا يعني أن التغيّر لا معنى له في منظومة المجتمع الفكرية. إن هذا التصور يجرّنا إلى انتفاء الحقيقة أو القول بالنسبية. والأخذ بكلا القولين يعني الانهيار الكامل للعلم والعالم، فالمعرفة سوف لن تتعدى كونها من صنع الإنسان نفسه. وعليه فلن يوجد فرق بين العلم والجهل إذ إننا نفرّق بينهما في المطابقة لواقع وراء التصورات أو عدمه. فإذا كان الواقع الماورائي منتفياً فبم نفرّق بين الأمرين؟ وسينتفي العالَم لأننا سوف لن نملك معياراً لوجوده ما زالت قضية وجود شيء وراء التصورات منتفية، وبذلك نصل إلى السفسطة وسنشك حتى بالشك والشاك. والغريب في أركون الذي يتعاطى مع الحقيقة بهذا الشكل يقول في موضع آخر «لقد بلغ احتقار الفكر ـ أي احتقار الحقيقة في الواقع ـ حداً لا يمكن تصوره

في الساحتين العربية والإسلامية»[1]، ما يعني أنه لا يستطيع إنكار وجود حقيقة. كما أنه عندما يتكلم عن إعادة كتابة تاريخ الإسلام يقول «عندئذٍ تنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها... عندئذٍ تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها وعلى حقيقتها، تبدو واضحة ساطعة كالشمس في عز النهار»[2].

ومثل هذا الكلام المتعلق بوجود حقيقة كلية حقيقية مضافاً إلى أنه ينافي ما سبق هو نوع من الرؤية الماورائية الكلاسيكية التي طالما يهاجمها أركون.

2 ـ 2 ـ 1 ـ 2 ـ القداسة

نواجه في كل يوم مصطلحات القداسة، والمقدس، والتقديس، والقدس، والقدّيس، والقداسة لغة تعني التطهير، والتنزيه، والتبريك[3]، وقد ورد مشتق هذه الكلمة في القرآن ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[4] إلا أن هذه الكلمة أخذت تظهر في الفترات الأخيرة بمعنى أعم، ما جعل المقدّس يشمل الدين وغيره، ويعم حتى عاداتنا اليومية واعتقاداتنا، تفاؤلنا، وتشاؤمنا، والنظم التي تحكمنا، والطرق التي نُحكم بها، والعلاقات ضمن العمل والعائلة والمؤسسة الزوجية، والبديهات، والمسلّمات، والحكايا[5]، لينتهي الأمر بالمقدس

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص175.
(2) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص175.
(3) الخليل بن أحمد الفراهيدي، مصدر سابق، ج5، ص73؛ الجوهري، مصدر سابق، ج 3، ص960؛ ابن منظور، مصدر سابق، ج6، ص168.
(4) سورة البقرة: الآية 30.
(5) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص252.

كإسقاط إنساني من الذات لخارجها[1] وفي مثل هذه الأجواء يأتي حديث أركون عن القداسة. فهو لا يعتقد أنها من صميم الدين وإنما هي أمر صنعته الأزمنة المتطاولة[2]. وربما يتم الربط بينها وبين الأسطورة على أساس أنها شيء أخذ بالتوسع إثر انبهار الإنسان بأمر وانشداده له. وبما أن القداسة تمثل نوع سور أو تحريم يحول دون دخول الإنسان ذلك الإطار، فلا بد من تحطيمه لا سيما وأن العلم يأبى أن يكون شيئاً خارج نطاق البحث والدراسة، فالقداسة مطلق والعلم لا يعرف المطلق. فإذا أردنا أن نناقش الأمور ينبغي أن نزيل كل تلك الأسوار المصطنعة التي تنتجها الأزمنة المتطاولة أو الذات الحاكمة عبر تلك الأزمنة. مثل هذا التصور يحاول أركون تطبيقه على الإسلام فهو يعتقد أن المشكلة في حدوث لا مفكَّر فيه أو مستحيل التفكير فيه إنما هي القداسة وإذا أردنا أن نخوض غمار البحث فعلينا أن نسقط القداسة فلا يوجد شيء مقدس.
ومن هنا اعتمد الألسنيات لأن النصوص الدينية من وجهة نظره تنسينا أحياناً أنها نصوص لغوية نتيجة لقداستها فنتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف وألفاظ وتراكيب وجمل كبقية النصوص، بينما تقوم المنهجية الألسنية بتحييد الأحكام اللاهوتية المحيطة بالنص الديني منذ مئات السنين[3]. إن ما يذكره أركون إذا كان المقصود منه جعل كل شيء موضع بحث ودراسة فلا يحتاج إلى كل هذا التهويل وإلى إثارة الآخرين من خلال إطلاق ألفاظ تمس المشاعر وتسيء الظن بصاحبها، فقد ذهب كثيرٌ من العلماء إلى فتح باب الاجتهاد وللمكلف في أصول الدين، وهي

---

(1) عبد الهادي عبد الرحمن، عرش المقدس: **الدين في الثقافة والثقافة في الدين**، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص13.

(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص62 (الهامش).

الأمور التي تمثل المقدس، يقول الآلوسي في حديثه عن منع التقليد في أصول الدين: والمسألة خلافية فالذي ذهب إليه الأكثرون ورجحه الإمام الرازي والآمدي أنه لا يجوز التقليد في الأصول بل يجب النظر[1]، ونسب إلى الأشعري، وفي مقابل هؤلاء من قال بجواز التقليد أو وجوبه[2]، ومثل هذه الأقوال لا تمنع الاجتهاد لمن كان قادراً عليه. وهذا يعني أنها لا تتخذ من المقدس مانعاً وإنما المشكلة في قابلية القابل، فإذا تمكّن من الولوج في هذه المباحث كان له الحق في ذلك، هذا بناء على ما هو معروف من المذهب الأشعري وأما المعتزلة فيقولون بالاجتهاد في الأصول كما هو رأي الإمامية[3]، يقول الشهيد الثاني: اعلم أن العلماء أطبقوا على وجوب معرفة الله تعالى بالنظر وأنها لا تحصل بالتقليد إلا من شذ منهم... لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفة في أنّ وجوبها عقلي أو سمعي، فالإمامية والمعتزلة على الأول، والأشعرية على الثاني[4]، ويذكر التفتازاني ما يشبه هذا الكلام[5]. فإذا كان الباب مشرّعاً على مصراعيه في أقدس مسألة وهي التوحيد فكيف يغلق الباب في غيرها، وقد دعا القرآن الإنسان إلى التأمل والتفكير في عديد من آياته[6]. وإذا كان أركون يريد مناقشة وجود شيء مقدس فهذا

---

(1) محمود الآلوسي، مصدر سابق، ج 21، ص94.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد**، ص13؛ المقداد السيوري، **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، ص21.

(4) الشهيد الثاني، **حقائق الإيمان**، ص59.

(5) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ص262.

(6) سورة الأعراف: الآية 176؛ سورة يونس: الآية 24؛ سورة الرعد: الآية 3؛ سورة النحل: الآيات 11 و44 و69؛ سورة الروم: الآية 21؛ سورة الزمر: الآية 42؛ سورة الجاثية: الآية 13؛ سورة الحشر: الآية 21.

أمر آخر ولا يمكن الحكم بالشعارات، وإنما عليه أن يأتي بالأدلة، وفي الجانب الآخر إذا ثبت بالدليل وجود شيء مقدس فعليه أن يقبله لا أن يردّه لمجرد أنه يرفض وجود مقدس. وإذا كان مقصوده المطالبة ببيان السبب على حدوث القداسة فهو الآخر لا يحل بالطريقة التي يعتمدها أركون في نفي القداسة وإنما عليه أن يبحث في الأسباب. وإذا كانت القداسة أخذ الشيء مأخذ المسلَّمات فلماذا يتعامل أركون مع المناهج التي استقاها من الغرب ـ كما سنذكر في البحث عن المناهج ـ كمسلَّمات ما يعني إضفاء القداسة عليها؟ لماذا لا يحق للمسلم أن يعتقد قداسة أمور ولكن يسمح لأركون بذلك؟ هل ناقش أركون الأفكار التي يراها هي الحل ويحاول تحليل الإسلام على أساسها؟ إن الزحزحة التي طرحها أركون زحزحة في التراث الإسلامي لا الفكر الغربي الذي آمن به. وعلى هذا الأساس نطالب أركون بالموضوعية في الحكم على الآخر.

إن التقديس لا يعني المنع عن البحث فيه وإنما يعني صدور الشيء عن وجود مقدس ثبتت قداسته بالأدلة.

هذا كله بناء على إطلاق معنى القداسة، ولكن يمكن التفريق بين المعاني المختلفة للقداسة والمقدس. إن المقدس قد يطلق ويراد منه أحد المعاني التالية:

1 ـ مطلق القيمة للشيء بحيث يمدح من جاء به من قبل المجتمع ويُذمّ من تركه، ومن هنا تكرّم الشعوب علماءها فيما يتعلّق بالعلوم التي تترتب عليها آثار وفوائد ذات علاقة بسعادة البشر.

2 ـ الحجية عند العمل إذ إن كل عمل لا بدّ أن يستند إلى دليل للاحتجاج به عند الاستدلال قانونياً.

3 ـ محور الإيمان ومدار الإسلام بحيث يمثّل قبوله أساس الإيمان وإنكاره الكفر ويترتب عليه الشقاء والنار.

4 ـ عدم قبول النقد[1].

أما المعنى الأول للقداسة فهو أمر نشهده في حياتنا اليومية ويشهد به أركون نفسه، فهو عندما يتبنى العلوم الجديدة إنما ينطلق من مطلق القيمة لها فلا داعي للإطالة في هذا المعنى لعدم وجود خلاف.

وأما المعنى الثاني أي الحجية عند العمل فهذا ما نلمسه في حياة البشرية أيضاً، فالإنسان يبحث عن دليل لتتوفر لديه القناعة الكافية بالشيء، ويترتب على ذلك أن يعتمد الدليل فيما إذا أشكل عليه مشكل، ومن الشواهد البارزة ما نراه في المحاكم، والمحاكمات، والنزاع، والخلافات.

وأما المعنى الثالث (محور الإيمان ومدار الإسلام) وبعبارة أخرى أصل الدين فيقع البحث فيه في جهات:

الجهة الأولى: في أصل البحث فيه وهو حق طبيعي لمن يطلب الحقيقة، وقد مضى الكلام عن الاجتهاد في أصول الدين.

الجهة الثانية: في كونه محوراً ومداراً وهذا ما يرتبط بالدين وما يحتله من موقع فيه، ولنا من الشواهد المماثلة في العلوم والمدارس الفكرية، فلكل مدرسة أسس ومبادئ تقوم بقية مسائل المدرسة على أساسها وتدور حولها، فإذا قبلنا المدرسة كان علينا أن نبدأ بتلك

---

(1) عبد الله جوادي الآملي، مصدر سابق، ص66 ـ 67.

الأسس. وهذا ما يعمل عليه أركون حينما يحاول جعل العلوم الجديدة محوراً لدراسة الإسلام.

الجهة الثالثة: في ترتيب الأثر عليه.

إن ترتيب الأثر تارة يكون تكوينياً وأخرى بجعل جاعل، وعلى كلا الحالين لا يمكن التفكيك بين الشيء وأثره إذا كنا نؤمن بالشيء والجاعل، وليس بوسع أركون ذلك إلا إذا أعلن إنكاره لهما وهو ما لا يصرح به.

وأما المعنى الرابع (عدم قبول النقد). إن البحث في صدق شيء لا يمكن المنع عنه ولكن من ثبت لديه صدقه وعدم طروء الباطل، والكذب، والزيادة، والنقصان إليه، يجب عليه أن يعتقد أنه حق وما كان حقاً فلا معنى لنقده وهذا هو معنى القداسة، فالقداسة سلب إمكان النقد من باب السالبة بانتفاء المحمول، ولكن هذا لا يعني عدم إمكان فهمه ليكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع[1].

2 ـ 2 ـ 2 ـ القرآن والتاريخية

التاريخية مصطلح يتداوله المحدثون وخصوصاً في البحث عن القرآن وليس المقصود من التاريخية من وجهة نظرهم أن القرآن نزل في القرن الهجري الأول وإنما جعل القرآن في ظرف زمني ينتهي بنهاية هذا الظرف فلا معنى للقداسة إذن، كما إن أرخنة النص القرآن تعني الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعة

(1) المصدر نفسه، ص67 ـ 68.

البشرية ـ القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي[1]. فأسمى التعاليم الدينية والوحي ذاته خاضعة للتاريخية[2]؛ ومن هنا علينا القيام بأرخنة الخطاب القرآني لنجعل منها نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية، والدلالية، والإنثروبولوجية، واللاهوتية للوحي[3]، وتعليق وتعطيل كل الأحكام اللاهوتية القائلة بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلياً[4]. فالقرآن قد تجاوز المعايير الظرفية أو الآنية بواسطة معايير مطلقة، وهي قضية الله الواحد الحي العادل[5]، فلا داعي لأن تسبق أي استشهاد بالقرآن عبارة «قال تعالى» أو تنتهي بعبارة «صدق الله العظيم»[6]. وإذا كان للبيئة في الجزيرة العربية تأثير على القرآن، فإن نموذج المدينة هو الآخر يلقي بظلاله على الإسلام إذ يمثل اكتمال تجربة النبي وتجسدها[7]. وهذا النموذج هو من اختراع المتخيل الجماعي[8] فالقرآن جهد ذاتي مبذول لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها[9]. هذا هو الفكر الحداثي ورؤيته للقرآن والذي يظهر من خلال كلام أحد رموزه وهو أركون وخلاصة الكلام الذي يريد قوله:

1 ـ إن القرآن كتاب تاريخي ويخضع للتاريخية ولوازمها.

---

(1) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص183.
(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص53.
(3) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص21.
(4) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص115.
(5) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 12.
(6) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص113.
(7) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟**، ص175.
(8) رون هاليبر، مصدر سابق، ص19.
(9) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص130.

2 ـ إن التعالي والقدسية أضيفت على القرآن دون أن تكون له منذ البداية.

3 ـ إن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته.

2 ـ 2 ـ 2 ـ 1 ـ التاريخية وقفة تأمل:

لقد أكثر أركون من النصوص الدالة على تاريخية القرآن ما جعلنا بحاجة إلى المناقشة التالية:

1 ـ لقد اعتمد أركون آليات وأفكاراً غربية دون أن يبين مصداقيتها فأخذها أخذ المسلّمات. وإذا كانت فكرة التاريخية تم تطبيقها على التوراة أو الإنجيل فهذا لا يعني إمكانية سريانها إلى القرآن، وهي ليست قاعدة تجريبية جربت عشرات المرات أو قاعدة عقلية ثابتة.

2 ـ أطلق أحكاماً دون أن يقدّم الدليل أو يوضّح المقصود. فقد اعتبر القرآن جهداً ذاتياً ولم يحدد جهد من؟ فهل يعني أنه محاولة قام بها محمد (ص)، وعليه كان ينبغي للقرآن رفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها؟ وإذا كان كلام الله فما هي الضرورة التي تستدعي أن يرفع بعد أن يكون كلمة الله الموحى بها في حد نفسه؟ لم يبين لنا وجهة نظره هل يؤمن بأن القرآن وحي الله لفظاً ومعنى أم أن الصياغة والتركيب من صنع النبي؟ وتعرض إلى وجود سلطة للقرآن تشبه سلطة الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى، ولم يذكر ما هو مصدر هذه السلطة، وما هو وجه الشبه بينها وبين سلطة العديد من الأقوال السابقة؟ وما هي هذه الأقوال الأخرى. إن كل ما ذكره أركون يثير تساؤلات بحاجة إلى جواب لا نجده في كلامه وإذا كان يوجد شك في ما يقصده أركون فلا

نشك في ربطه بين القرآن والبيئة إذ يصرح في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» قائلاً: البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته: أي بشبه الجزيرة العربية ـ وبخاصة منطقة الحجاز ـ في القرن السابع الميلادي، فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك[1].

ولم يكن أركون أول من قال بهذا فهو يكرر ما أورده المستشرقون من قبل، فهل مثل هذا الكلام ينمُّ عن اعتقاد بسماوية القرآن؟ طبعا لا فالقرآن انعكاس للواقع المحيط بالنبي وقد ربط نفسه بالتعالي بصورة مستمرة لتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو للعلو عليه[2].

ومن الممكن أن نتقصى شواهد أركون على كليته مثل القصص الواردة في سورة الكهف والتي تضمنت قصصاً وردت في التراث القديم، أو بعض ما ورد في التوراة أو الأسفار المختلفة[3] ويمكن الرد عليه بما يلي:

1 ـ إن اشتراك العناوين المنقولة لا يعني الاعتماد على التراث السابق، فقصص الأنبياء قد وردت في التوراة ولكنها ليست حكراً عليها، بل يمكن القول إن مصدر هذه القصص واحد وهو الوحي أو أنها تمثل جزءاً من تاريخ الإنسان وفيها من العبرة ما تستدعي نقلها في الكتب المختلفة وكان تعامل القرآن معها على هذا الأساس، وقد

---

(1) محمد أركون، **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص14.
(2) المصدر نفسه، ص21.
(3) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص138.

نقلها من هذا المنطلق مع فرق بينه وبين الكتب الأخرى وهو الابتعاد بها عن التحريف.

2 ـ إذا كان القرآن انعكاساً للبيئة فكيف يمكن توجيه الثورة التي يطلقها القرآن على الواقع القائم آنذاك ويصفه بالجاهلي: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾[1]؟ وإذا كانت حركة النبوات نوع حداثة أو تحديث كما يعتقد أركون فكيف يمكن أن نتصور حداثة تكرر ما كان سابقاً؟ ومن هنا نجد رفض القرآن لكثير مما كان عليه الواقع القائم في تلك الفترة، فعبادة الأصنام وقف منها القرآن موقفاً رافضاً وهكذا عادات أخرى، فقد نهى عن قتل الأولاد خشية الفقر: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾[2]، ونهى عن وأد البنات: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿8﴾ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾[3]، ونهى عن بغض البنات: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿58﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[4]، وجعل التقوى مقياساً بدلاً من المقاييس الجاهلية الأخرى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[5]. إن البيئة العربية قبل الإسلام لم تكن بالمستوى الذي يريد أن يصوّرها أركون ليستوحي القرآن منها أفكاره.

3 ـ لقد تعرض القرآن إلى أمور لم تعهدها الجزيرة ولا الشرق الأدنى،

---

(1) سورة المائدة: الآية 50.

(2) سورة الإسراء: الآية 31.

(3) سورة التكوير: الآيتان: 8 و9.

(4) سورة النحل: الآيتان: 58 و59.

(5) سورة الحجرات: الآية 13.

فقد أخبر بانتصار الروم بعد بضع سنين: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾[1]، وإلى مراحل خلقة الإنسان: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا﴾[2]، وتحدث عن ماء البحرين عندما يلتقيان: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾[3]، وقد أخبر عن هزيمة المشركين في بدر قبل وقوع المعركة: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾[4].

4 ـ إذا كان القرآن عدّل في بعض الجاهلية فلا يعني أخذه هذه التعاليم من أهل الجزيرة وإنما لما تمثّل من قيم إنسانية ربما ورثوها من الأنبياء السابقين لا سيما وأن المنطقة كانت مهد نبوات، وهم ينتمون إلى إبراهيم النبي من قريب أو بعيد، والنبي(ص) ينسب نفسه إلى هذا النبي العظيم والنبوات خط ممتد: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[5].

5 ـ إذا كان القرآن صورة عن التراث الذي سبقه في الجزيرة أو الشرق

---

(1) سورة الروم: الآيات 2 ـ 5.

(2) سورة المؤمنون: الآيات 12 ـ 14.

(3) سورة الرحمن: الآيتان 19 و20.

(4) سورة القمر: الآية 45.

(5) سورة البقرة: الآية 136.

الأدنى، فقد كان بمقدور أهل الجزيرة الذين تحداهم النبي واليهود والنصارى رفع هذا الإشكال، وهو أن ما جئتنا به إنما هو من تراثنا ولم تأت بجديد بدلاً من إظهار العجز وهم أمام تحدٍّ كبير ولو كان الأمر كذلك لما كان ثمة حاجة للمواجهة وتقديم الخسائر.

2 ـ 2 ـ 2 ـ 2 ـ أسباب النزول، النسخ، خلق القرآن

بما أننا بصدد الحديث عن التاريخية فمن الضروري البحث عن ثلاث قضايا لها علاقة بتاريخية القرآن من منظار الحداثيين وهي النسخ، وخلق القرآن، وأسباب النزول فالنسخ يعني انتهاء أمد الحكم، وسبب النزول، بيان الواقعة التي أدت إلى نزول الآية، وخلق القرآن يعني وجود بداية زمنية له أي له بداية وله نهاية، ومعنى ذلك التاريخية فلا يمكن القول بأن القرآن فوق التاريخ. هذا ما عليه الحداثيون ومنهم أركون، وربما يمكن القول إنه يتعدى هذا ليقول إن النسخ عملية تلاعب يقوم بها المشرِّعون؛ إذ ينعتون الآيات التي تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ليطلقوا على ما يتماشى في خط اتجاههم الناسخة[1]، وهذه الأمور تتطلب المناقشة.

أما أسباب النزول، فيرد عليه:

1 ـ إن المصداق في أسباب النزول لا يعني تقييد المعنى القرآني بذلك المصداق وقد قيل: المورد لا يخصص الوارد. فلو أن الآية نزلت إثر حادثة وقعت في عصر الوحي فهذا وإن كان يعني نقطة بداية، ولكنه لا يمثل نقطة النهاية، فعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ

(1) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص39.

لِمَنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[1]، هي آية تضمنت حكماً يعالج المشكلة التي سأل عنها أكثر من شخص في زمن النبي كعاصم بن عدي، وعويمر، وهلال بن أمية، وسيبقى هذا الحكم علاجاً للحالات المشابهة على مر العصور.

ويمكن أن نقرّب الفكرة بالأمثلة والحِكَم المتداولة لدى الشعوب والأمم فهي قد تأتي لحادثة ولكنها لا تقيّد بها، فتتحوّل إلى عنوان كبير يقبل الانطباق على ما يشابهه من حيث الوقوع.

2 ـ إن أسباب النزول قرائن خارجية لا دخل لها في أصل القرآن، فهي قد تساعد على فهم القرآن ولكن الاختلاف فيها لا يزعزع الآية أو السورة، ومن هنا نجد عدة أقوال في سبب نزول سورة أو آية، إلا أننا لا نجد من يشكك فيهما.

3 ـ إن أسباب النزول لا تنفع أركون والمحدثين لأن ما يريده هؤلاء هو القول بانتهاء أمد الآية بحيث لا تصلح حلاً للأجيال اللاحقة، بينما ما يستفاد من أسباب النزول هو أن الآية نزلت عقيب حادثة، وبعبارة أخرى: إن الحكم قد بيّن بعد تلك الواقعة، والبيان لا يدل على بداية الحكم فقد يكون موجوداً منذ أمد بعيد، ولكن لم تكن الظروف مؤاتية لبيانه.

وأما النسخ فيرد عليه:

1 ـ إن النسخ في تعبير السلف قد يطلق ويراد منه معناه الأعم من التخصيص والتقييد والنسخ بالمعنى المتعارف اليوم.

---

(1) سورة النور: الآية 6.

2 ـ إن انتهاء أمد الحكم ـ لو سلَّمنا بوجوده ـ فلا يدل على انتهاء أمد الآية، لأن الآيات المثبتة في القرآن ليست كلها آيات أحكام بل القسم الأقل منها آيات أحكام وهناك الآف الآيات الأخرى التي لا علاقة لها بالأحكام، وهي مع ذلك موجودة في القرآن. إن القرآن كتاب تربية وهي متحققة حتى مع نسخ الحكم.

3 ـ لقد حاول أركون الأخذ بالنسخ وكأنه من المسلَّمات رغم وجود بحث تفصيلي فيه، وهذا ينافي الموضوعية. لقد كان عليه أن يتوقّف عند النسخ وقفة باحث فيه وفي أقسامه ليرتب الأثر لا أن يرتب الأثر على أمر لم يحسم تماماً فقد ذكروا للنسخ أقساماً.

منها: نسخ الحكم والتلاوة معاً وقد استدلوا له برواية عائشة قالت: كان فيما أنزل من القرآن «عشر رضعات معلومات يحرّمن» ثم نسخن بخمس معلومات، قالت: وتوفي رسول الله(ص) وهنّ فيما يُقرأ من القرآن[1]، وهذا القسم مرفوض:

أولاً: لمخالفته لقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2] وهو قول يستلزم تحريف القرآن ممن ينكر القول بالتحريف.

ثانياً: إن المنسوخ إذا كان قد نسخ تلاوة فلماذا لم تذكر الآية الناسخة في القرآن هل شملها نسخ التلاوة أيضاً؟ وهذا ما لا يمكن قبوله، فإذا كان: «خمس رضعات» فأيُّ آية كان المطلوب أن تذكر؟

---

(1) مسلم النيسابوري، مصدر سابق، ج4، ص167.

(2) سورة فصلت: الآية 42.

ثالثاً: إذا كانت هذه الآية تقرأ فكيف نسيها كل أولئك الذين قرأوها وخصوصاً أنها تثير الالتفات، لأنها ناسخة لآية أخرى.

رابعاً: لماذا سكتت عائشة عن هذه المشكلة ولم يكن لها موقف تجاه ما طرأ لها سواء في فترة خلافة أبيها أو خلافة عمر.

خامساً: إن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر فما رواه الراوي في خبر عائشة لا يثبت كونه قرآناً كما لا يمكن عده من الأخبار لأنه لم يذكر ذلك[1]، وهكذا الحال بالنسبة إلى الأخبار الأخرى فهي شاذة «لا يكاد يصح شيء منها»[2]، فالأخبار التي يستدل بها على النسخ أخبار أحاد لا يعتمد عليها في المقام[3].

سادساً: إن حديث عائشة لا يمكن أن يصح لما ورد فيه أن الداجن دخل البيت، وكانت الصحيفة التي كتبت فيها الآية تحت السرير وكانوا مشغولين بدفن رسول الله فأكلها[4]، إذ كيف يمكن أن يقبل وقد حفظ القرآن في القلوب، وهناك صحف أخرى دوّنت تلك الآية[5]. إن من العجيب هذه القصة التي لا يمكن تصوّرها، فالقرآن إذا كان يُكتب في الجلود، أو على الحجارة، أو على العظام، يأكله الداجن؟ اللهم إلا إذا كان الداجن آنذاك يختلف عن الداجن في وقتنا الحاضر، ومن هنا ذهب المحققون من العلماء إلى إبطال هذا القسم من النسخ[6].

---

(1) ابن حجر، مصدر سابق، ج 9، ص126.
(2) الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص40.
(3) الطبراني، **المعجم الأوسط**، ج 8، ص12.
(4) المصدر نفسه.
(5) أبو بكر السرخسي، مصدر سابق، ج 2، ص 80.
(6) محمد هادي معرفة، **التمهيد في علوم القرآن**، ج 2، ص276.

ومنها: نسخ التلاوة دون الحكم واستدلوا له بما ادعاه أُبيّ من وجود آية سماها آية الرجم وهي: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموها البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم[1] وهكذا نقل عن عمر[2].

وهذا النوع من النسخ لا يختلف عن الأول وذلك:

أولاً: إن ما استدل به إنما هي أخبار آحاد وهي لا تقاوم القرآن الثابت بالتواتر.

ثانياً: لماذا تنسخ التلاوة دون الحكم والحال أن بقاء التلاوة مما يرسخ الحكم؟

ثالثاً: إنه قول يستلزم التحريف المنفيَّ بالقرآن.

رابعاً: إن قصة ضياع هذه الآية لا تختلف عن ضياع آية الرضاع فها هي عائشة تقول: لقد أنزلت آية الرجم ورضعات الكبير عشراً فكانت في ورقة تحت سرير في بيتي فلما اشتكى رسول الله(ص) تشاغلنا بأمره ودخلت دويبة لنا فأكلتها[3]، وقد ناقشنا هذه الرواية في القسم الأول.

ومنها: نسخ الحكم دون التلاوة وهو المعروف بين العلماء والمفسرين وهو على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: نسخ القرآن بالسُّنة المتواترة، وفيه خلاف بين فقهاء السنة أنفسهم؛ فقد قال الفخر الرازي: قطع الشافعي، وأكثر أصحابنا،

---

(1) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص36.

(2) عبد الله بن بهرام الدارمي، **سنن الدارمي**، ج2، ص178؛ محمد إسماعيل البخاري، مصدر سابق، ج8، ص26.

(3) أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج 6، ص270.

وأهل الظاهر، وأحمد في إحدى روايتيه، بامتناع نسخ الكتاب بالسُّنة المتواترة، وأجازه الجمهور، ومالك، وأبو حنيفة[1]. وهكذا الاختلاف بين فقهاء مدرسة أهل البيت فقد قوى الطوسي الجواز[2] فيما منع المفيد[3].

النحو الثاني: نسخ الآية بآية ناظرة إلى الحكم المنسوخ ومبينة لرفعه، وذكروا من أمثلته آية النجوى[4]، ولكن البحث في تلك الآيات لا يثبت وجود النسخ كما أكّده بعض المحققين[5]، أو أن النسخ لا يخلو من تأمل على الأقل هذا في غير سورة النجوى، وأما هذه الآية فالنسخ فيها قد يقال بعدم ثبوته إذ الآية مؤقتة لغرض الامتحان وقد حصل[6].

النحو الثالث: نسخ الآية بآية أخرى غير ناظرة إلى الحكم السابق ولا مبينة لرفعه، وهذا النحو قد نوقش في وقوعه فقد قيل بأنه يتنافى وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾، ومجرد التنافي لا يعني النسخ إذ من الممكن أن يكون ناشئاً عن الإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص.

وخلاصة القول: إن النسخ ليس بالأمر المتفق عليه لدى علماء المسلمين إلا أن العجيب في أركون هو التمسك بكل قشة وهذا ما لا

---

(1) العيني، **عمدة القاري**، ج1، ص247؛ ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج 7، ص264.

(2) محمد بن الحسن الطوسي، **الخلاف**، ج 4، ص135؛ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان**، ج 1، ص398.

(3) محمد بن محمد بن النعمان المفيد، **أوائل المقالات**، ص123.

(4) سورة المجادلة: الآية 12.

(5) أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ص287.

(6) محمد هادي معرفة، **التمهيد في علوم القرآن**، ج 2، ص296 ـ 297.

يتماشى والإنصاف. ولو قبلنا بالنسخ فأقصى ما يدل عليه هو نهاية أمد الحكم ولكن الانتهاء إنما يعلمه الحكيم، فلا يمكن القول بأن ذلك راجع إلى الفرد ليقوم بتغيير ما يشاء وإلا لكانت بقية الأحكام المحكمة خاضعة للنسخ، هذا مضافاً إلى ما أكدناه سابقاً وهو عدم الملازمة بين انتفاء الحكم وانتفاء البعد التربوي في الآية.

وأما خلق القرآن: فقد تناوله أركون بالبحث كثيراً وتعرض إلى المعتزلة في الاتجاه نفسه. وكل هذا الاهتمام يصب في مصب التاريخية ويرد عليه:

أولاً: إن القول بخلق القرآن لا يستلزم القول بالتاريخية ومن هنا لم يقل المعتزلة بتاريخية القرآن.

ثانياً: إن القرآن كحروف وأصوات حادث ولكن حقيقته مردها إلى العلم وهو من الصفات الذاتية.

ثالثاً: إن أركون حصر هذه النظرية بالمعتزلة بينما الإمامية وغيرهم يقولون بها مع الفرق في التعبير فقط[1].

رابعاً: العجيب في أركون أنه يبحث عما ينفعه فلماذا لم يأخذ بقول الأشاعرة في هذا المجال وهم يمثلون الطائفة الأكبر وهو الذي يحاول التمسك بأقوالهم عندما يريد زحزحة التراث؟

وأخيراً: ورد من السُّنة ما يؤكد بقاء القرآن وخلوده:

---

(1) محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان**، ج 6، ص320؛ أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص406.

منها: ما رواه العياشي عن عبد الرحيم القصير قال: كنت يوماً من الأيام عند أبي جعفر (ع) (أي الإمام الباقر) فقال: يا عبد الرحيم، قلت: لبيك، قال: قول الله ﴿أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[1] إذ قال رسول الله (ص): أنا المنذر وعلي الهاد ومن الهاد اليوم؟ قال: فسكتّ طويلاً ثم رفعت رأسي فقلت: جعلت فداك هي فيكم توارثونها رجل فرجل حتى انتهت إليك، فأنت جعلت فداك الهاد. قال: صدقت يا عبد الرحيم، إن القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذاً نزلت في الأقوام فإن ماتوا مات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين، وقال عبد الرحيم: قال أبو عبد الله (ع) (أي الإمام الصادق): إن القرآن حي لم يمت، وإنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا[2].

2 ـ 2 ـ 3 ـ جمع القرآن

يمثّل جمع القرآن أساساً لحركة الزحزحة التي يقوم بها أركون. فهو يحاول استغلاله لينتهي إلى نتيجة مفادها أن القرآن لم يُكتب في عصر النبي، وإنما كُتب بعد ذلك وهو يشبه الأناجيل التي كتبها الحواريون، فقد كتبه الصحابة، هذا مضافاً إلى أنه كان عرضة للزيادة والنقيصة إثر التأخير في جمعه.

ويقوم كل هذا المخطط على أن جمع القرآن حصل في عهد عثمان. والعجيب في أركون أمران:

---

(1) سورة الرعد: الآية 7.

(2) محمد بن مسعود العياشي، **تفسير العياشي**، ج2، ص203.

1 ـ الخلط بين التدوين والجمع. فلو قبلنا أن الجمع تأخر عن عهد النبي، فهذا لا يعني أن التدوين كذلك.

2 ـ إن باحثاً ينادي بالموضوعية كيف يغفل عن الأقوال الأخرى في المسألة سيما وأنها موضع أخذ ورد، والروايات فيها متضاربة كما سوف يأتي وهكذا الأقوال ومن هنا فهي تقتضي الوقوف والبحث.

2 ـ 2 ـ 3 ـ 1 ـ روايات الجمع

تطالعنا عشرات الروايات التي تتحدث عن الجمع وكيفيته ومن قام به، فها هي كتب الحديث، والتاريخ، وعلوم القرآن، تنقل لنا كثيراً من هذه الروايات، ويمكن أن نقسمها إلى روايات مدرسة الخلفاء وروايات مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

روايات مدرسة الخلفاء

يمكن القول إن روايات مدرسة الخلفاء على طوائف خمس:

الطائفة الأولى: ما دل على أن جمع القرآن كان في عهد النبي (ص) وذلك من قبيل ما رواه أنس: جمع القرآن على عهد رسول الله (ص) أربعة نفر كلهم من الأنصار: أبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد أحد عمومتي[1] وقد عبر عنه بأنه حديث حسن صحيح[2].

وأبو زيد قيل هو قيس بن السكن وهو رجل من بني عدي بن

---

(1) أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج 3، ص333؛ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص229؛ مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج 7، ص149.

(2) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص331.

النجار[1]، وقيل هو سعد بن عبيد بن النعمان بن قيس بن عمرو بن زيد ابن أمية بن زيد ويقال له سعد القارئ، وقد شهد بدراً وأُحداً والخندق والمشاهد الأخرى كلها مع النبي (ص)، وقتل يوم القادسية سنة 16 هـ[2].

وإذا كانت رواية أنس تدل على الجمع في زمن النبي، فهي تثبت التدوين في عهده (ص).

ولكن قد يناقش في الرواية من جهات:

الجهة الأولى: إن المقصود من الجمع فيها الحفظ كما فسر به حيث قيل: جَمَعَ القرآن: أي استظهره حفظاً[3].

الجهة الثانية: كيف اقتصر الجمع على هؤلاء مع وجود من جمعوا القرآن غيرهم أو كتّاب الوحي الذين كانوا يقومون بكتابة القرآن[4].

وذلك مثل عبد الله بن مسعود والذي لم يسلم مصحفه للسلطة زمن عثمان[5].

الجهة الثالثة: ورد في رواية عامر الشعبي أسماء ستة جمعوا القرآن إذ أضاف لمن ذكرهم أنس في روايته أبا الدرداء وسعد بن عبادة، وقال: وكان جارية بن مجمع قد قرأه إلا سورة أو سورتين[6]، فهل هم أربعة أو ستة[7]؟

---

(1) ابن حجر، مصدر سابق، ج7، ص243.

(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك**، ج 3، ص260.

(3) ابن حجر، مصدر سابق، ج 7، ص96.

(4) إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، ج 5، ص361؛ المقريزي، **إمتاع الأسماع**، ج 9، ص334؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 89، ص35.

(5) ابن شبة، **تاريخ المدينة**، ج 3، ص105 ـ 106.

(6) الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج 9، ص312.

(7) المصدر نفسه، ص148.

الجهة الرابعة: ما رواه هشام عن محمد قال: كان أصحابنا لا يختلفون أن رسول الله (ص) قُبض ولم يقرأ القرآن من أصحابه إلا أربعة كلهم من الأنصار: معاذ بن جبل، وأبيّ بن كعب، وزيد، وأبو زيد[1].

إن الأربعة الذين جمعوا القرآن في رواية أنس هم أنفسهم الذين قرأوا القرآن فهل الجمع يعني القراءة؟

وأجيب عن الجهة الأولى: إن حمل الجمع على الجمع في الصدور دعوى لا شاهد عليها مضافاً إلى أن الحُفاظ لم يحصر عددهم على عهد الرسول لكثرتهم، فكيف يمكن أن يحصروا في أربعة أو ستة[2]؟

ويجاب عن الجهة الثانية بأن الحصر بالأربعة ليس على سبيل الحصر الحقيقي وإنما كان على سبيل المفاخرة، فالجمع قام به الخزرج ولم يقم به الأوس هذا ما أراد نفيه أنس، ولم ينف الجمع عن غيرهم، ففي رواية من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة: افتخر الحيان الأوس والخزرج فذكر الأوس أربعة أشخاص ممن عرفوا بفضائل ما دفع الخزرج ليذكروا أربعة جمعوا القرآن لم يجمعه غيرهم[3].

وقد ذكرت توجيهات لرواية أنس لا داعي لذكرها والإطالة فيها[4].

---

(1) ابن أبي شيبة الكوفي، **المصنف**، ج 7، ص173.

(2) أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق، ص251.

(3) ابن حجر، **فتح الباري**، ج 9، ص46؛ العيني، **عمدة القاري**، ج 16، ص273، دون أن يذكر: جمعوا القرآن لم يجمعه غيرهم؛ ابن عبد البر، **الاستيعاب**، ج 4، ص1663؛ ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ج 5، ص203 مثل عمدة القاري.

(4) ابن حجر، مصدر سابق، ج 9، ص46 ـ 47؛ العيني، **عمدة القاري**، ج 16، ص273.

ويجاب عن الثالث **أولاً**: إن الراوي عامر الشعبي وهو ممن لم يعش تلك الفترة التي يتحدث عنها فهو تابعي[1] ما يجعل الرواية مرسلة.

ثانياً: إن ما تتحدث عنه رواية الشعبي ربما هو الحفظ لا إلى الجمع بالمعنى الذي نقصده، بقرينة «وكان جارية بن مجمع قد قرأه إلا سورة أو سورتين»، فقد يكون الأربعة الذين ذكرهم أنس لهم فضل آخر وهو الحفظ.

وثالثاً: لو كان المراد من رواية الشعبي أن السُّنة جمعوا القرآن فهذا لن يؤثر على أصل الجمع في زمن النبي خصوصاً وأن الاثنين الآخرين من الصحابة، فأبو الدرداء عويمر بن عامر بن زيد من الخزرج[2]، وهكذا سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة هو خزرجي أيضاً[3].

ويجاب عن الجهة الرابعة:

أولاً: إذا كان المقصود من الجمع القراءة أو الحفظ في رواية هشام فهو لا ينفي أن يقصد من الجمع معناه المتعارف اليوم في رواية أنس، إذن كلمة الجمع لم توضع للقراءة والحفظ فيكون إطلاقها على ذلك في غير ما وضع له.

وثانياً: إن اشتراك الأسماء قد يعني: أنهم قرأوا وجمعوا القرآن في الصحف.

وثالثاً: إن رواية هشام لا تخلو من مناقشة، إذ إن الصحابة الذين قرأوا وحفظوا أكثر بكثير من هذا العدد.

---

(1) الرازي، **الجرح والتعديل**، ج 6، ص322.

(2) ابن حيان، **الثقات**، ج 3، ص285.

(3) المصدر نفسه، ص148.

ثم إن العدد لا يقتصر على الأنصار فقط قطعاً فمن المهاجرين من قرأ، وإن شككنا في كل ذلك فلا يمكن أن نشك في أن علياً (ع) كان من القُراء والحفاظ.

وعلى أي حال فقد أكد بعض الباحثين وجود عشرات الصحابة ممن حفظوا جميع القرآن، وأكثر منهم من كتب جميع القرآن[1]، الأمر الذي نوافقه فيه لكننا لا نوافقه فيما يقول بأن ما لديهم لم يكن كتاباً مدوناً كما هو عليه اليوم[2]. فإذا كان الذين كتبوا جميع القرآن أكثر ممن حفظوا كما يقول فهذا الاختلاف أمر طبيعي ينشأ عن الظروف والأوضاع التي تتطلبها الحياة آنذاك، أو لعلّ مقدار المجموع عندهم لم يكن كل الكتاب ولكن هذا ينافي قوله بأنهم كتبوا جميع القرآن، ثم كيف نواجه كلامه في أن ابن مسعود كان لديه نسخة مدونة وآخرين غيره[3]، والأغرب في كلامه قوله إن الامام عليّاً (ع) بادر بعد وفاة النبي إلى تدوين القرآن في كتاب واحد[4]، فإذا قصد أن الإمام عليّاً (ع) قام بعمل اسمه التدوين، دون نفي أن يكون التدوين حصل في زمن النبي فهو كلام لا مناقشة فيه، ولكنه إن أراد القول بأنه هو أول مدون فينافيه كلامه نفسه الذي ذكره، فعلي (ع) قد دوّن بعد وفاة النبي، بينما هناك عشرات من الصحابة دوّنوا القرآن قبل ذلك، ثم كيف يوجه ما دل على أن الإمام عليّاً (ع) كان من كُتاب الوحي وقد كُتب القرآن في حياة النبي (ص).

الطائفة الثانية: ما دل على أن الجمع قام به الإمام علي بن أبي طالب

---

(1) مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج 2، ص29.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(ع) بعد وفاة النبي مباشرة، فقد عكف في بيته وآلى على نفسه أن لا يضع رداءه على ظهره حتى يجمع القرآن، وهي رواية السدي عن عبد خير[1]. وربما يُقال إن الروايات التي جاءت بهذا المضمون تنتهي إلى السدي وعبد خير عموماً وقد تسربت إلى كتب مدرسة أهل البيت[2].

إلا أن هذه الرواية تنافي ما رواه السدي عن عبد خير في الطائفة الثالثة، فإذا كان علي هو الذي جمع القرآن فما معنى أن يكون أبو بكر أول من جمع اللوحين.

الطائفة الثالثة: ما دل على أن أبا بكر جمع القرآن.

منها: ما رواه السدي عن عبد خير عن علي (ع) قال: يرحم الله أبا بكر هو أول من جمع اللوحين[3].

ويرد عليها ما ورد على الطائفة الثانية.

ومنها: ما رواه زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر عنده جالس، وقال أبو بكر: يا زيد بن ثابت إنك غلام شاب عاقل لا نتهمك، قد كنت تكتب الوحي لرسول الله (ص) فتتبع القرآن فاجمعه، قال زيد: فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، فقلت: أتفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله (ص)؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري بالذي شرح له صدر أبي بكر وعمر[4].

---

(1) المتقي الهندي، **كنز العمال**، ج 13، ص151؛ الموفق الخوارزمي، **المناقب**، ص94.
(2) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج 40، ص155.
(3) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج3، ص193.
(4) أحمد بن حنبل، **مسند أحمد**، ج 5، ص188؛ محمد بن إسماعيل البخاري، مصدر سابق، ج 8، ص118.

وروى البخاري قريباً من هذا المضمون في رواية أخرى، ولكن فيها أن عمر كان صاحب فكرة تدوين القرآن وقد واجهه أبو بكر بالاعتراض، بأن هذا لم يفعله رسول الله (ص) فردّه عمر: هذا والله خير، وبعد المراجعة شرح الله صدر أبي بكر فعرضا العمل على زيد، وهنا تتطابق الروايتان إلا أن رواية البخاري تضيف أن زيداً أخذ يتتبع القرآن من العسب واللحاف وصدور الرجال ووجد آخر سورة البقرة عند أبي خزيمة الأنصاري دون غيره.

وبقيت «الصحف» عند أبي بكر لتنتقل إلى عمر بعد وفاته، ثم انتقلت إلى حفصة[1].

ونلاحظ على هذا:

1 ـ لماذا لم يشرح الله صدر النبي كما شرح صدر المذكورين في الرواية؟

هل إن هؤلاء أكثر حرصاً على القرآن أو أكثر دراية بالمستقبل وما يحمل في طياته من مشاكل قد تواجه القرآن؟

2 ـ إذا كان النبي كتب القرآن على العسب واللحاف فهل إن الذين جاؤوا بعده كان الورق في متناول أيديهم بحيث كتبوا القرآن عليه؟

3 ـ كيف يمكن أن تسقط آيات لا يعرفها أحد إلا خزيمة، وفي المسلمين العشرات على الأقل ممن حفظ القرآن؟

4 ـ إن هذه الروايات تعارضها روايات أخرى سواء تلك التي دلت على أن القرآن جُمع في زمن النبي أو روايات الطوائف الأخرى، وقد

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، مصدر سابق، ج 6، ص98.

روى محمد بن سيرين قال: قُتل عمر ولم يجمع القرآن[1]، فهي تنفي الجمع قبل مقتل الخليفة الثاني.

5 ـ إن هذه الطائفة من الروايات لا تنفي أن يكون التدوين قد حصل في زمن النبي بل تصرح بذلك.

الطائفة الرابعة: ما دل على أن الجمع قام به عمر:

منها: ما رواه الحسن: إن عمر سأل عن آية من كتاب الله، فقيل: كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله، وأمر بالقرآن، فجُمع فكان أول من جمعه في المصحف[2].

ومنها: ما رواه يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: أراد عمر بن الخطاب أن يجمع القرآن فقام في الناس، فقالوا: من كان تلقى من رسول الله (ص) شيئاً من القرآن فليأتنا به، وكانوا كتبوا ذلك في الصحف والألواح والعسب وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان، فقُتل وهو يجمع ذلك إليه، فقام عثمان، فقال: من كان عنده من كتاب الله شيء فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد عليه شهيدان، فجاء خزيمة بن ثابت فقال: إنّي قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما، قالوا: ما هما؟ قال: تلقّيت من رسول الله (ص): ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ إلى آخر السورة. فقال عثمان: وأنا أشهد أنهما من عند الله، فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختم بهما براءة[3].

ومنها: ما رواه خزيمة بن ثابت قال: جئت بهذه الآية: ﴿لَقَدْ

---

(1) المتقي الهندي، مصدر سابق، ج 2، ص574.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ إلى عمر بن الخطاب وإلى زيد بن ثابت، فقال زيد: من يشهد معك؟ قلت: لا والله ما أدري. فقال عمر: أنا أشهد معه على ذلك[1].

ومنها: ما رواه عبيد بن عمير قال: كان عمر لا يثبت آية في المصحف حتى يشهد رجلان، فجاءه من الأنصار بهاتين الآيتين: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ إلى آخرها. فقال عمر: لا أسالك عليها بيّنة أبداً، كذلك كان رسول الله[2].

وهذه الروايات لا تخلو من تساؤلات:

1 ـ إن معركة اليمامة حدثت سنة 12 هـ في خلافة أبي بكر[3] بينما كان الجمع في عهد عمر فأين كان المسلمون كل هذه المدة عن قرآنهم؟

2 ـ هل إن هذا الشخص الذي قُتل في اليمامة كان هو الوحيد الذي دوّن الآية؟ وهذا أمر عجيب جداً خصوصاً إذا راجعنا روايات الطوائف الأخرى.

3 ـ هل كان قتيل اليمامة قد كتبها أو حفظها فإن كان كتبها كان بالإمكان الحصول عليها، وإن كان حفظها فلم يكن هو الحافظ الوحيد كما هو الثابت بالنسبة لمن حفظوا القرآن من المسلمين؟

---

(1) المصدر نفسه، ص577.

(2) المصدر نفسه، ص420.

(3) المسعودي، التبيين والإشراف، ص247.

4 ـ كيف يمكن التوفيق بين ما دل في هذه الطائفة وما جاء في الطائفة التي قبلها بالنسبة إلى تأثير واقعة اليمامة على جمع القرآن، فقد ذكرت تلك الواقعة سبباً لكتابة أبي بكر القرآن، فإذا كان الخليفة الأول قد أدرك تلك الظروف الحساسة فكيف يكون الخليفة الثاني أول من جمعه في المصحف؟

5 ـ كيف كان عمر أول من جمعه في المصحف كما تقول الرواية الأولى، بينما تقول الثانية إنه قُتل وهو يجمع ذلك؟

6 ـ كيف يمكن قبول تواتر القرآن مع أن طريق قبول آية يتم من خلال شاهدين؟

7 ـ هل يمكن أن نقبل ما جاء في الرواية الثانية، فيما يرتبط بعثمان، بينما دلت روايات الطائفة الخامسة على أن الجمع كان نتيجة لاختلاف القراءات؟

8 ـ هل إن مجيء خزيمة كان في زمن عمر أم زمن عثمان؟ تقول الرواية الثانية إنه في زمن عثمان، بينما تصرح الرواية الثالثة أنه في زمن عمر.

9 ـ من الذي شهد لخزيمة؟ ففي الرواية الثانية أنّه عثمان، وفي الثالثة عمر، بينما تقول الرواية الرابعة إن عمر لم يسأله البينة، كيف يمكن أن نقبل مثل هذا الاختلاف؟

الطائفة الخامسة: ما دل على أن الجمع قام به عثمان:

منها: عن ابن شهاب الزهري عن خارجة بن زيد عن زيد بن ثابت: أن حذيفة بن اليمان (رض) قدم من غزوة غزاها بفرج أرمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام، فإذا أهل العراق يقرأون بقراءة عبد الله بن

مسعود ويأتون بما لم يسمع أهل الشام ويقرأ أهل الشام بقراءة أبيّ بن كعب ويأتون بما لم يسمع أهل العراق، فيكفّرهم أهل العراق قال: فأمرني عثمان (رض) أن أكتب له مصحفاً فكتبته فلما فرغت منه عرضه[1].

ومنها: عن ابن شهاب قال: حدثني أنس بن مالك أنه اجتمع لغزوة أرمينية وآذربيجان أهل الشام وأهل العراق فتذاكروا القرآن فاختلفوا فيه حتى كاد يكون بينهم فتنة، فركب حذيفة بن اليمان إلى عثمان لما رأى اختلافهم في القرآن فقال: إن الناس قد اختلفوا في القرآن حتى ـ والله ـ إني لأخشى أن يصيبهم ما أصاب اليهود والنصارى من الاختلاف ففزع لذلك عثمان (رض) فزعاً شديداً، فأرسل على حفصة فاستخرج المصاحف التي كان أبو بكر (رض) أمر بجمعها زيداً فنسخ منها مصاحف بعث بها إلى الآفاق[2].

ومنها: عن ابن شهاب عن أنس بن مالك أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وآذربيجان مع أهل العراق، أفزعه اختلاف القراءة فطلب من عثمان التدخل فأرسل عثمان إلى حفصة لترسل له الصحف التي عندها. كلّف زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، باستنساخها، وجعل المعيار عندما يختلفون مع زيد في الكتابة بلسان قريش، لأن القرآن أنزل بلسانهم. وأعاد مصاحف حفصة إليها بعد الاستنساخ، وأمر بإحراق بقية المصاحف[3].

---

(1) ابن شبة النميري، مصدر سابق، ج 3، ص993.

(2) المصدر نفسه، ص992 ـ 993.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص991 ـ 992.

ومنها: عن أبي قلابة قال: لما كان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلّم قراءة الرجل، فجعل الغلمان يتلقّون فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين حتى كفّر بعضهم بعضاً فبلغ ذلك عثمان فخطب: أنتم عندي تختلفون فمن نأى عني من الأمصار أشد اختلافاً[1].

ومنها: حدثنا هشام عن محمد قال: كان الرجل يقرأ فيقول له صاحبه: كفرت بما تقول فرفع ذلك إلى عثمان بن عفان فتعاظم ذلك في نفسه، فجمع اثني عشر رجلاً من قريش وللأنصار فيهم أبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وسعيد بن العاص. وأرسل إلى الرقعة التي كانت في بيت عمر فيها القرآن، وكان يتعاهدهم. فقال محمد: فحدثني كثير بن أفلح أنه كان يكتب لهم فربما اختلفوا في الشيء فأخّروا فسألته: لِمَ كانوا يؤخرونه؟ فقال: لا أدري، فقال محمد: فظننت فيه ظناً فلا تجعلوه أنتم يقيناً ظننت أنهم كانوا إذا اختلفوا في الشيء أخّروه حتى ينظروا: أحدثهم عهداً بالعرضة الأخيرة فيكتبوه على قوله[2].

ومنها: عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: قام عثمان بن عفان (رض) فقال: من كان عنده من كتاب الله شيء فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد عليه شاهدان. فجاء خزيمة بن ثابت فقال: إني قد رأيتكم تركتكم آيتين من كتاب الله لم تكتبوهما قال: وما هما؟ قال: تلقيت من رسول الله (ص) ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ إلى آخر السورة قال عثمان: وأنا أشهد

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري**، ج 9، ص15 ـ 16؛ المتقي الهندي، مصدر سابق، ج 2، ص582.

(2) المتقي الهندي، مصدر سابق، ج 2، ص586؛ ابن شبة النميري، مصدر سابق، ج 3، ص993.

أنهما من عند الله فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بهما. قال: فختم بهما[1].

ومنها: عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عبد الله بن عامر القريشي قال: لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال: قد أحسنتم وأجملتم أرى شيئاً من لحن، ستقيمه العرب بألسنتها[2].

ومنها: عن يزيد الفارسي قال: سمعت ابن عباس قال: قلت لعثمان ابن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى البراءة وهي من المثين وإلى الأنفال فجعلتموهما في السبع الطوال، ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال عثمان: كان النبي (ص) مما تنزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له ويقول له ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وتُنزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك. وكانت الأنفال من أول ما أنزل عليه بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما أنزل من القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فمن هناك وضعتهما في السبع الطوال ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم[3].

ومنها: عن الحسن بن عثمان قال: حدثنا الربيع عن سوار بن شبيب قال: دخلت على ابن الزبير في نفر. فسألته عن عثمان لِمَ شقّق المصاحف ولِمَ حمى الحمى؟ فقال: قوموا فإنكم حرورية قلنا: لا والله ما نحن حرورية. قال: قام إلى أمير المؤمنين عمر (رض) رجل فيه كذب وولع فقال: يا أمير المؤمنين إن الناس قد اختلفوا في القراءة، فكان عمر

---

(1) ابن شبة النميري، مصدر سابق، ج 3، ص999 ـ 1000.

(2) المتقي الهندي، مصدر سابق، ج 2، ص586.

(3) ابن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ج 1، ص182.

(رض) قد همَّ أن يجمع المصاحف فيجعلها على قراءة واحدة، فطُعن طعنته التي مات فيها، فلما كان في خلافة عثمان (رض) قام ذلك الرجل فذكر له، فجمع عثمان (رض) المصاحف. ثم بعثني إلى عائشة (رض) فجئت بالصحف التي كتب فيها رسول الله (ص) القرآن فعرضناها عليها حتى قوّمناها، ثم أمر بسائرها فشقّقت[1].

وبالإمكان وضع علائم الاستفهام التالية على هذه الروايات:

1 ـ إن هذه الطائفة من الروايات لا تنسجم مع ما مضى من طوائف.

2 ـ هل كان عثمان قد استمر في مشروع عمر أو أن زيد بن ثابت هو الذي دفعه إثر اختلاف المسلمين في القراءة؟

3 ـ إذا كان عثمان قام بجمع المصحف فماذا يعني إرساله إلى حفصة واستخراج «المصاحف التي كان أبو بكر أمر بجمعها زيداً فنسخ منها مصاحف»؟ إن الذي يظهر من بعض روايات هذه الطائفة أن عثمان استنسخ مصاحف من مصحف ولم يجمع المصحف من ذاكرة الصحابة.

4 ـ إذا كان ما قام به عثمان هو الاستنساخ فما معنى أن يجعل المعيار الكتابة بلسان قريش عندما يختلفون مع زيد بلسان قريش؟ هل إن النسخة التي اعتمدها في الاستنساخ واجهت مشكلة اختلاف القراءات ليحتاج الأمر إلى معيار؟ إن من الواضح أن تلك النسخة التي عند حفصة إن ثبت الخبر كانت دوّنت قبل فترة اختلاف القراءات.

---

(1) ابن شبة النميري، مصدر سابق، ج3، ص990 ـ 991.

5 ـ هل إن اختلاف الجيش الإسلامي في القراءة كان الدافع للتدوين أو اختلاف المعلمين في المدينة؟ إن بعض روايات هذه الطائفة تعتبر الأمر الأول هو السبب، وفي المقابل توجد الروايات التي تعد الأمر الثاني هو السبب.

6 ـ كم هو عدد من كلّفهم عثمان بمهمة الاستنساخ؟ ففي رواية أربعة وفي أخرى اثنا عشر.

7 ـ كيف جعل عثمان بعض الأنصار في اللجنة مع أن عمر لم يكن يرتضي دخولهم فيها، لأنهم عرضة للَّحن؟

8 ـ كيف سمح عثمان بحصول لحن في القرآن رغم وجود اثني عشر شخصاً وإشرافه المباشر؟ ثم إذا كانت العرب اختلفت فكيف ستقيم اللحن بألسنتها؟ ولماذا أوكل التصحيح إليهم؟ وهذا ما دفع ابن الأنباري إلى القول بأن الحديث لا يصح لأنه غير متصل، ومحال أن يؤخر عثمان شيئاً ليصلحه من بعده[1]. وإذا كان هذا محالاً على عثمان فلماذا لا يكون محالاً على النبي الذي كان يتطلّع للمستقبل ولا يخفى عليه ما سيواجهه الكتاب الذي جاء به؟

9 ـ كيف يمكن التوفيق بين استنساخ عثمان المصاحف وإرسالها إلى البلاد الإسلامية وبين كون عمر قد قام بالعمل نفسه من قبل[2]؟ فإذا كان قد قام به فهل ثمة داعٍ ليقوم به عثمان؟

---

(1) ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج 2، ص221.

(2) المتقي الهندي، مصدر سابق، ج 2، ص578.

10 ـ هل اعتمد عثمان المصحف الذي عند عائشة أم عند حفصة؟ هذا ما وقع فيه الاختلاف في روايات هذه الطائفة.

11 ـ كيف يمكن الجمع بين ما ورد في روايات الطوائف الأربع الأخيرة وما جاء في بعض روايات الطائفة الخامسة من أن النبي كان يدعو بعض من كان يكتب له ويقول له: ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا... أليس هذا يدل على أن النبي كان يكتب السور؟

12 ـ كيف ينسجم ما جاء في رواية يزيد الفارسي الدالة على أن عثمان وضع براءة بعد الأنفال من دون فاصلة بالبسملة ظناً منه أنها منها لأن قصتها شبيهة بقصتها مع ما دل على التوقيفية في القرآن لدى مدرسة الخلفاء.

13 ـ هل إن عدم البسملة في سورة التوبة سببه أنها جزء من سورة الأنفال فلا داعي للبسملة أم لأنها تتضمن الرحمة، وسورة التوبة تعلن الحرب على المشركين؟ يوجد ما دل على الثانية[1].

15 ـ هل إن اختلاف القراءة حدث في زمن عثمان أم عمر؟ هناك تضارب بين روايات هذه الطائفة نفسها في هذا الأمر.

16 ـ لو كان عند عائشة نسخة النبي لَظهر ذلك في تصريحاتها ولما طلبت من أبي يونس مولاها أن يكتب لها نسخة «أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً وقالت: إذا بلغت هذه الآية «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى» فآذني فلما بلغتها آذنتها فأملت عليّ:

(1) النحاس، **معاني القرآن**، ج 3، ص177.

حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين. قالت: سمعتها من رسول الله (ص)»[1].

ملاحظات عامة:

إن الطوائف الأربع وكما اتضح لا تسلم من حالات التضارب فيما بينها في أصل عملية جمع القرآن، ففي بعضها نسبته لشخص فيما ينسبه بعضها الآخر لشخص آخر. مضافاً إلى وجود تضاد في التفاصيل مثلما تبيّن في طيات البحث في الطوائف، ووجود إشكالات أخرى وهذا ما يجعلها عرضة للشك وعدم إمكان القبول بها. ما دفع بعضاً إلى القول بأن جمع القرآن وقع ثلاث مرات:

الأولى: عندما أنزله الله تعالى على رسوله (ص) حيث كان يمليه على كتّابه فيكتبون في العظام وغيرها.

الثانية: في خلافة أبي بكر إذ جمعه من العظام وغيرها في صحف.

الثالثة: في خلافة عثمان فقد نسخ الصحف المذكورة[2]. وإن كنا نتوقّف في ظهور الصحف في زمن أبي بكر.

وإذا كان الأمر بالشكل الذي مر، فمن المثير للدهشة والاستغراب أن أركون يغفل عن كل تلك الطوائف وعلى الأقل المناقشات التي ترد على ما جاء في الطائفة الخامسة وهو الذي يدعي التتبع والتقصّي. ويمكن أن نعذره لو قام بمناقشة الطوائف الأخرى إلا أنه لم يقم بمثل

---

(1) أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج 6، ص73.

(2) المقريزي، **إمتاع الأسماع**، ج 4، ص239.

ذلك أبداً فكيف انتهى إلى القول بأن الجمع حصل في زمن عثمان بل التدوين وأن القرآن لم يدون قبل ذلك؟

روايات مدرسة أهل البيت

ثمة عدد من الروايات التي تعرّضت إلى جمع القرآن، ونسبت ذلك إلى الإمام علي (عليه السلام) وهي:

منها: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، عن علي بن الحسين، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن علي بن الحكم، عن سيف، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله(عليه السلام) قال: إن رسول الله (ص) قال لعلي: يا علي القرآن خلف فراشي في المصحف، والحرير، والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه كما ضيّعت اليهود التوراة، فانطلق علي (ع) فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته وقال: لا أرتدي حتى أجمعه، وإن كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه، قال: وقال رسول الله (ص): « لو أن الناس قرأوا القرآن كما أُنزل لما اختلف اثنان»[1].

إن هذه الرواية إذا غضضنا الطرف عن الإشكال السندي فيها فيما يرتبط بأبي بكر الحضرمي الذي شكك في توثيقه[2] أو اختلف في حاله[3]، فلم يرد توثيق فيه من الكشي ولا من النجاشي فإنها من حيث المحتوى لا يمكن أن تدل بوضوح على قول المدعي، ويمكن طرح التساؤلات الآتية:

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 89، ص48.

(2) أبو الهدى الكلباسي، **سماء المقال في علم الرجال**، ج 1، ص283.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص295.

1 ـ ما معنى أن يكون القرآن خلف فراش النبي؟ ثم كيف أطلق عليه كلمة القرآن؟ وإذا كان في «الصحف» ـ وهو الأنسب وليس «المصحف» كما ورد ـ، وفي الحرير، والقراطيس، أليس يصدق على ذلك التدوين والجمع؟

2 ـ لماذا التعبير بالجمع «فخذوه»؟ وهل كان بعيداً عن متناول الأيدي ليسمح النبي الآن بأخذه؟

3 ـ ما هو المقصود من الجمع؟ أوليس من الممكن أن يراد منه الحفظ خصوصاً بقرينة «ولا تضيعوه»، وإن كان التعبير بـ «فجمعه في ثوب واحد» يضعف هذا الاحتمال؟ ولماذا المقارنة بالتوراة وتضييع اليهود لها؟ ماذا كان يفعل اليهود؟ إنهم كانوا يحرّفون التوراة وأحكامه ويدّعون بعد ذلك أنه من عند الله، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ﴾[2].

فلو كان المطلوب الجمع لكان التأكيد على التدوين وليس المقارنة بما فعلته اليهود من التضييع.

4 ـ إذا كان الجمع هو وضع القرآن في ثوب أصفر ثم الختم عليه فهل يحتاج ذلك إلى أن لا يخرج برداء لمن يأتيه وأن يتخذ مثل هذا القرار أو أنه استغرق أياماً ترددت فيها الروايات كما سيأتي؟

5 ـ ما هو المراد «لو أن الناس قرأوا القرآن كما أُنزل لما اختلف اثنان»؟

(1) سورة البقرة: الآية 79.
(2) سورة آل عمران: الآية 78.

وما علاقة هذا الكلام بعملية الجمع؟ وهل إن القرآن الموجود ليس هو الذي أُنزل؟ وكيف يمكن التوفيق بين هذا المقطع وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1]، فما أنزل هو المحفوظ كما تدل الآية ولا يمكن قبول غير ذلك. وإذا كان القرآن الموجود ليس هو الذي أُنزل فلماذا كل هذا التأكيد من قبل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) على الرجوع إلى القرآن وجعله الأساس لقبول الرواية أو طرحها. ومن هنا ليس أمامنا سوى حمل المقطع المذكور على إرادة التفسير والتأويل، فلو أن القرآن فسّر أو أوّل كما هو المراد لما اختلف اثنان.

ومهما يكن الأمر فهي لا تدل على أن النبي لم يكن يدوّن القرآن بل بالعكس فهي صريحة في أنه (ص) كتبه في الصحف، والحرير، والقراطيس، هذا على أقل التقادير.

6 ـ هل إن هذا المصحف هو مصحف الإمام علي (ع) أم أنه كان لديه مصحف آخر قد كتب عليه ما كان يسمعه من النبي فيما يرتبط ببيان السور؟

ومنها: خطبة الوسيلة: عن محمد بن علي بن معمر، عن محمد بن علي بن عكاية التميمي، عن الحسين بن النضر الفهري، عن أبي عمرو الأوزاعي، عن عمرو بن شمر، عن جابر بن يزيد قال: دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) فقلت: يا ابن رسول الله قد أرمضني اختلاف الشيعة في مذاهبها فقال: يا جابر ألم أقفك على معنى اختلافهم من أين اختلفوا، ومن أي جهة تفرقوا؟ قلت: بلى يا ابن رسول الله، قال: لا

(1) سورة الحجر: الآية 9.

تختلف إذا اختلفوا يا جابر إن الجاحد لصاحب الزمان كالجاحد لرسول الله (ص) في أيامه، يا جابر اسمع وعِ، قلت: إذا شئت، قال: اسمع وَعِ وبلّغ حيث انتهت بك راحلتك، إن أمير المؤمنين (عليه السلام) خطب الناس بالمدينة بعد سبعة أيام من وفاة رسول الله (ص)، وذلك حين فرغ من جمع القرآن وتأليفه فقال...».

وهي خطبة طويلة جداً تعرَّض فيها الإمام إلى أمور منها: التوحيد، والحمد، والثناء، والشهادتان، وما فيه عز المسلم، وشرفه، وقضايا أخلاقية، والتطرق إلى فضائله، وذكر وفاة الرسول وما حدث بعده[1].

والكلام في هذه الرواية سنداً ودلالة فهي من ناحية السند لا تخلو من إشكال وأقل ما فيه وجود عمرو بن شمر والذي يقول عنه النجاشي: ضعيف جداً زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه والأمر ملبس[2]، ويضيف العلامة الحلي لعارة النجاشي: فلا أعتمد على شيء مما يرويه[3] ويمكن أن نقدم التساؤلات التالية حول مضمون الرواية؟

1 ـ ما هي علاقة اختلاف الشيعة في الرواية بجحود صاحب الزمان وبما ورد في الرواية لا سيما وأنها تحدثت عن جمع القرآن، وتناولت قضايا أخلاقية؟

2 ـ أين خطب الإمام الناس في المدينة؟ لم تذكر الرواية المكان بصورة محددة نعم قال ملا صالح المازندراني في مسجد المدينة[4]: ولم

---

(1) الكليني، مصدر سابق، ج 8، ص18 ـ 30.

(2) النجاشي، مصدر سابق، ص287.

(3) الحسن بن يوسف (العلامة الحلّي)، **خلاصة الأقوال**، ص378.

(4) محمد بن صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، ج 11، ص236.

يقدم دليلاً على ذلك ولكن هل من الممكن أن يخرج الإمام إلى المسجد وهو الذي يمثّل موقف الرفض للخط الحاكم الذي كان يحاول أن يجرّه إلى المسجد ليبايع وخصوصاً بعد سبعة أيام من وفاة الرسول؟

3 ـ هل كان خطب الناس بعد سبعة أو تسعة أيام فقد جاء في الكافي سبعة أيام ونقل الصدوق الرواية بسند الكافي نفسه، ولكنه ذكر تسعة أيام وهو ما ذكره في التوحيد[1]، والأمالي[2]، ورواها البحار[3] عن هذين الكتابين.

4 ـ هل يتناسب ما جاء في الرواية من قضايا أخلاقية مع الواقع الذي كان يمر به؟ إن الظروف الحرجة التي كانت تواجهه بعد أقل من عشرة أيام من وفاة النبي لا تناسب القضايا التي تمَّ التعرض إليها فهي تناسب مسجد الكوفة يوم كان حاكماً.

5 ـ إذا كانت الخطبة بعد جمع القرآن فلماذا لم يتناول هذه المسألة الهامة التي لم يقم بها أحد قبله؟

وعلى أية حال فهي لا تنفي أن النبي هو الذي دوَّن القرآن وإلا فإن تدوينه لا يمكن أن يتحقق في هذه الأيام القليلة.

6 ـ كيف يمكن التوفيق بين هذه الرواية الدالة على الجمع والتأليف فقط وما ورد في الكافي: «أخرجه عليٌّ (ع) إلى الناس حين فرغ منه وكتبه»[4].

(1) محمد بن علي الصدوق، **التوحيد**، ص73 ـ 74.
(2) محمد بن علي الصدوق، **أمالي الصدوق**، ص398 ـ 400.
(3) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج 74، ص380 ـ 382.
(4) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، ج 1، ص228.

ومنها: ورد في كتاب سليم بن قيس: قال طلحة للإمام علي: يا أبا الحسن شيء أريد أن أسألك عنه: رأيتك خرجت بثوب مختوم عليه فقلت: يا أيها الناس إني لم أزل مشغولاً برسول الله (ص) بغسله، وتكفينه، ودفنه، ثم شغلت بكتاب الله حتى جمعته، فهذا كتاب الله مجموعاً لم يسقط منه حرف فلم أر ذلك الكتاب الذي كتبت وألفت، ولقد رأيت عمر بعث إليك ـ حين استخلف ـ أن ابعث به إليّ فأبيت أن تفعل، فدعا عمر الناس فأشهد اثنين على آية قرآن كتبها ولم يشهد عليها غير رجل واحد رآها. ثم يذكر كيفية مجيء الشاة وأكل الصحيفة وذهب ما فيها وكان كتّاب عمر يكتبون. ويسأله طلحة عن سبب عدم إخراجه ما ألف للناس؟ فيقول الإمام علي (ع): يا طلحة إن كل آية أنزلها الله في كتابه على محمد (ص) عندي بإملاء رسول الله (ص) وخطٍّ بيدي، وتأويل كل آية أنزلها الله على محمد (ص) وكل حلال، أو حرام، أو حد، أو حكم، أو أي شيء تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة عندي مكتوب بإملاء رسول الله وخط يدي حتى أرش الخدش[1].

قبل الخوض في تفاصيل الرواية من المناسب الوقوف عند كتاب سليم بن قيس لأننا قد ننقل عنه أكثر من خبر. والحديث يرتبط بالشخص تارة وبالكتاب أخرى، أما الشخص فهو سليم بن قيس الهلالي، ذكره علماؤنا الرجاليون وتعرّض له النجاشي وقال: له كتاب لكنه لم يتطرّق إلى توثيقه ولم يبين محتوى كتابه[2].

وعدَّه الطوسي في أسماء من روى عن أمير المؤمنين[3] وصاحب

(1) سُليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، ص209 ـ 211.
(2) النجاشي، مصدر سابق، ص8.
(3) محمد بن الحسن الطوسي، رجال الطوسي، ص66.

أمير المؤمنين[1]، والحسن[2]، والحسين[3]، والسجَّاد[4]، والباقر[5].

وهذا العد من قبل الشيخ لا يعني توثيقاً فقد عدّ أبو جعفر المنصور في أصحاب الصادق (عليه السلام)[6]، نعم يمكن أن يدل على المعاصرة. ولسنا بصدد البحث عن سليم نفسه وإن كان التساؤل الذي يطرح في المقام هو أن هذه الشخصية لم يكن لها أثر في الأحداث المختلفة خصوصاً وأنه عاش القرن الأول الهجري تقريباً وهو ما يدعو إلى التعجب. والمهم هو كتابه فقد روي بسندين:

الأول: حمّاد بن عيسى وعثمان بن عيسى، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم.

والثاني: حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن سليم.

وكلا السندين ضعيف فلا طريق إلى كتاب سليم[7]. وقد نسب وضع كتاب سليم إلى أبان الذي لم يوثقه الأعلام بل حكموا بضعفه وعدم الالتفات إليه[8]، ويقول الشيخ المفيد: هذا الكتاب غير موثوق به، ولا يجوز العمل على أكثره، وقد حصل فيه تخليط وتدليس، فينبغي للمتدين أن يجتنب العمل بكل ما فيه، ولا يعوِّل على جملته والتقليد

(1) المصدر نفسه، ص114.
(2) المصدر نفسه، ص94.
(3) المصدر نفسه، ص101.
(4) المصدر نفسه، ص114.
(5) المصدر نفسه، ص136.
(6) المصدر نفسه، ص 229.
(7) أبو القاسم الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 9، ص235 ـ 236.
(8) أحمد بن الحسين الغضائري، **رجال ابن الغضائري**، ص36.

لروايته، وليفزع إلى العلماء فيما تضمنه من الأحاديث ليوقفوه على الصحيح منها والفاسد[1]، ويقول ابن داود: كتابه موضوع[2]، ويقول: وفي الكتاب مناكير مشتهرة وما أظنه إلا موضوعاً[3].

وأما محتوى الخبر فنقدم مجموعة تساؤلات:

1 ـ هل الجمع هنا يعني التدوين أم أنه كان مدوّناً؟ إن المفهوم من الجمع غير التدوين ومن هنا لا تنافي بين هذه الرواية وبين التدوين في زمن النبي، ولكن ثمة سؤالاً آخر يواجهنا وهو: لماذا ترك النبي الجمع لما بعده؟ فإذا كان المطلوب أن يكون القرآن مرتّباً وفق النزول فالأمر سهل في الترتيب، وإذا كان ينتظر نزول الوحي فلا يضر ذلك بوضع كل ما ينزل بعد ما نزل من القرآن، وإذا كان يوجد ترتيب آخر فلماذا التأكيد على أن الإمام علياً (ع) قد رتبه وفق تاريخ النزول؟

وإذا كان القرآن في العسب، والقرطاس، والحرير، فهل بمجرد أن توفي النبي وصل الورق إلى المدينة فتسنّى استنساخه على الورق وجمعه؟

2 ـ كيف يمكن التوفيق في الرواية بين «حتى جمعته» و«كتبت وألفت»؟ هل يطلق الجمع على الكتابة والتأليف؟ أليس المقصود من «خرجت بثوب مختوم عليه» هو نفسه الذي دلت عليه رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) سالفة الذكر، ولم

---

(1) محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، **تصحيح اعتقادات الصدوق**، ص149.
(2) ابن داود، **رجال ابن داود**، ص106.
(3) المصدر نفسه، ص249.

تذكر تلك الرواية وجود عملية تدوين، وإنما أشارت إلى الجمع فقط؟

3 ـ هل إن عمر قام بجمع المصاحف لتكون عملية الإشهاد على الآية في فترة خلافته؟ أو أن تلك القضية وقعت بعد تسلّمه زمام السلطة؟

4 ـ إذا كان الإمام علي (ع) كتب كل آية أنزلها الله بإملاء رسول الله وخط يده مع بيان كل التفاصيل المرتبطة بها، فما معنى أن يقوم بهذا العمل بعد وفاة الرسول؟

ومن المناسب الإشارة إلى بعض القضايا في الرواية:

1 ـ انشغال الإمام علي (ع) بجمع القرآن وعدم خروجه من البيت وقد نقل سليم كلام الإمام علي (ع) مع الأشعث بن قيس يدل على ذلك وأنه آلى على نفسه أن لا يرتدي إلا للصلاة[1]، وقد روى الطبرسي في الاحتجاج[2] والمجلسي في البحار[3] المضمون نفسه، ولكن دون أن يذكر الطبرسي قيد «الصلاة» وقد رواها عن عبد الله بن عبد الرحمن وهي مرسلة[4]، وما رواه المجلسي يظهر أنه نقله عن كتاب سليم بن قيس. وهي روايات تتماشى مع ما روته مدرسة الخلفاء كما مضى.

2 ـ خروج الإمام إلى القوم وعرض ما جمعه عليهم فقوبل بالرفض

(1) سُليم بن قيس، مصدر سابق، ص215.
(2) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، ج 1، ص105.
(3) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج 28، ص264.
(4) النجاشي، مصدر سابق، ص217.

وهو ما تصرّح به الرواية، ولكن ذكرت ذلك روايات أخرى من قبيل ما أورده الكليني في الكافي[1] والمجلسي في البحار[2].

فقد قالوا لعلي (عليه السلام) بعد أن قدّم إليهم ما جمعه من اللوحين: هوذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه. وفي رواية الكليني «وقد جمعته من اللوحين» و«أخرج المصحف الذي كتبه» «أخرجه علي (عليه السلام) إلى الناس حين فرغ منه وكتبه» ما يحتاج إلى جمع وتوجيه.

وأما رواية البحار فقد تعرضت إلى اعتذراه للسلطة بالانشغال بتأليف القرآن وخروجه إلى الناس «وقد حمله في إزار معه» فقال له بعضهم: «اتركه وامض»، إلا أنه (عليه السلام) قرن بين قبول القرآن وقبوله على أساس رواية الثقلين فقالوا: لا حاجة لنا فيه ولا فيك.

فعاد إلى داره ومن معه من شيعته «فوجهوا إلى منزله فهجموا عليه وأحرقوا بابه واستخرجوه منه كرهاً»، ولكن ثمة رواية دلت على أن إحراق الباب كان قبل خروج الإمام علي (ع) لعرض القرآن الذي جمعه عليهم، وقد رواها صاحب البحار نفسه عن الاحتجاج[3].

3 ـ امتناع الإمام علي (ع) عن تلبية طلب عمر في إرسال القرآن الذي جمعه إليه وهذا ما يوضّحه سليم بن قيس أيضاً، وذلك في حوار دار بين ابن عباس ومعاوية كما ينقله فقد كان عمر ينوي كتابة

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، ج 2، ص633.

(2) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج 28، ص308 ـ 309.

(3) سُليم بن قيس، مصدر سابق، ص369.

مصحف مثلما يحدثنا ابن عباس فأرسل الأخير ليطلب من علي ما كتبه من القرآن، فكان الجواب: تضرب والله عنقي قبل أن تصل إليه مستدلّاً بقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[1]، ومبيناً أن المقصود بالآية أهل البيت (ع) فلا يناله «كله إلا المطهرون» وعندما وصل الخبر إلى عمر غضب وقال: إن ابن أبي طالب يحسب أنه ليس عند أحد علم غيره؟ ومن هنا طلب أن يسلّم كل من يقرأ من القرآن شيئاً ما عنده «فكان إذا جاء رجل بقرآن فقرأه ومعه آخر كتبه، وإلا لم يكتبه»، وقد نقل الطبرسي هذا الخبر عن سليم لكنه نسب الحوار إلى الإمام الحسن (ع) ومعاوية مع اختلاف يسير بين النقلين[2]. إن طلب عمر كان بعد استخلافه كما يذكر الطبرسي في رواية عن أبي ذر، ويضيف: إن عمر سأل علياً عن الكتاب الذي جمعه: فهل لإظهاره وقت معلوم؟ فقال علي (عليه السلام) نعم إذا قام القائم من ولدي يظهره ويحمل الناس عليه فتجري السُّنة به (صلوات الله عليه)[3]. إن المستفاد من الروايات السابقة أن عمر هو الذي طلب مصحف علي (ع) وكان الهدف من ذلك حسب رواية الاحتجاج هو القيام بتحريفه[4]، إلا أن صاحب البحار يروي عن أبي ذر أن الذي امتنع عن قبول مصحف علي (ع) إنما هو عمر، لأنه كان يحتوي على فضائح القوم، وعلى هذا الأساس عمل عمر على تأليف القرآن، وعندما واجه مشكلة خوف انكشاف

---

(1) سورة الواقعة: الآية 79.

(2) أحمد بن علي الطبرسي، مصدر سابق، ج 2، ص7.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص228.

(4) المصدر نفسه.

حقيقة مصحفه فيما لو أظهر علي (ع) مصحفه، كلّف خالد بن الوليد بقتل علي[1]. وهنا تواجهنا المسألة التالية:

1 ـ إن ما كان يحتوي على فضائح القوم هل هو القرآن أو تفسيره وتأويله؟ من الثابت أن القرآن الذي بأيدينا هو الذي نزل على النبي فلا توجد آيات سقطت نتيجة محاولات الخلافة حذفها.

2 ـ هل كانت قضية تكليف خالد بقتل علي في زمن أبي بكر أو عمر على القول بثبوت تلك الواقعة؟ لقد ذكرت بعض الأخبار أن الأمر بالقتل إنما حصل في خلافة أبي بكر وليس عمر وذلك لتصفية الخصم السياسي. وعلى أية حال فالروايات التي دلت على الجمع لا تخلو من كلام، فعلي (عليه السلام) كان من كتّاب الوحي وقد كتب القرآن في حياة النبي، كما أن عملية الجمع لم يكن أمامها ما يمنعها في زمن النبي، ولو سلّمنا بحصول الجمع بعد رحيل النبي فهو لا ينافي وقوع التدوين في حياته (ص).

2 ـ 2 ـ 3 ـ 2 ـ الأقوال في التدوين

ثمة قولان في تدوين القرآن:

1 ـ إن التدوين حصل في عهد النبي.

2 ـ إن التدوين تحقق بعد زمن النبي.

والذي نراه مناسباً هو القول الأول وذلك لما يلي:

---

(1) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج 89، ص42.

1 ـ إن الروايات التي دلت على حدوث الجمع بعد عهد النبي متناقضة كما رأينا، وهي تنافي القول بتواتر القرآن، ويستلزم بعضها زيادة آيات في القرآن.

2 ـ إن النبي قال (ص): إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي. . .[1].

وترك القرآن هذا من قبل النبي لا يمكن أن يكون باعتبار وجوده في صدور الصحابة إذ إنهم عرضة للموت وهو عرضة للنسيان فلا يمكن الحفاظ عليه مع تقادم الأيام والليالي.

3 ـ لماذا لم يدوّن النبي القرآن في حياته هل لمانع منع أم لإهمال؟ حاشاه (ص) عن الإهمال. ما هو المانع هل هو عدم وجود الورق؟ أم استمرار نزول الآيات؟

فإذا كانت المشكلة في الورق فهل ظهر في عصر الخلفاء ليتسنى لهم الكتابة دونه (ص)؟ وإذا كانت المشكلة هي استمرار النزول فهل يعد هذا مانعاً؟ أليس من الممكن الكتابة وإذا نزلت آية وأريد إلحاقها بسورة أمكن إضافتها إليها ولو بإعادة كتابة كل تلك الصفحة لا سيما وأن المنقول أنه كان يكتب على العظام وغيرها مما يمكن فيه إضافة آيات لأن العظم لا يستوعب الكثير من الآيات ما يسهل إبداله؟

كيف يقبل عاقل أن نبياً وقائد دولة يترك دستوره من دون كتابة؟ إن الذين يختارون القول الثاني لم يقدموا تبريراً لعدم كتابة النبي في حياته.

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، مصدر سابق، ج 27، ص34؛ وقريب من هذا المضمون: أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج 3، ص14.

هل إن حرص الخلفاء أشد من حرص النبي على القرآن أم أنه لم يكن يعلم بالمخاطر المحدقة والتي تؤكدها روايات الطائفة الخامسة على الأقل الدالة على حدوث اختلاف في القراءة وروايات أخرى، ومن هنا لا نقبل ما قيل بأن قضية الجمع تمثل حدثاً من أحداث التاريخ ولا بدّ من مراجعة النصوص التاريخية فيها، وليست هي قضية عقلائية ما يمكن البحث فيها[1]، وذلك لأن تاريخيتها لا تمنع من اعتماد العقل في مناقشتها فوقوع قضية في ظرف تاريخي كقضية الإمامة لا يعني عدم إمكانية البحث فيها من الناحية العقلية.

4 ـ ثمة ما دل على وجود كتّاب الوحي كانت مهمتهم كتابة آيات القرآن في زمن النبي[2] ما يعني أن القرآن كتب في حياته.

5 ـ إن الطوائف الأربع الماضية فيها ما يدل على أن النبي كتب القرآن في حياته، والجمع إن صح أنه حصل في زمن الخلفاء فهو لا ينافي كون التدوين قد تحقق قبل ذلك أي في حياته (ص).

6 ـ قول زيد بن ثابت: بينا نحن عند رسول الله (ص) نؤلف القرآن من الرقاع[3].

إن التأليف هنا مرحلة متأخرة عن التدوين فلو كان المراد منه التدوين لما قال «من الرقاع» فاستخدام «من» يدل على التأليف المعهود، وإلا لقال «في الرقاع».

---

(1) محمد هادي معرفة، **التمهيد في علوم القرآن**، ج 1، ص289.
(2) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج 89، ص35؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، ص338.
(3) أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج 5، ص184.

7 ـ إن أمر النبي بوضع الآية في موضع كذا من السورة يدل على أن القرآن كان يكتب[1].

وأخيراً:

1 ـ إن كل هذه الأدلة لا تدع مجالاً لما ذهب إليه أركون من نسبة التدوين إلى عثمان، فالقرآن قد دوّن في عهد صاحب الشريعة وكان على باحث كأركون أن يستقصي الأدلة لا أن يعتمد الحكم المسبق، فهو يرى أن القرآن كالتوراة والأناجيل كتب فيما بعد[2]، ومن هنا يذهب إلى القول بأنه لم يدوّن في عصر النبي. ولعل اختياره لعصر عثمان ليقدم شواهد على الزحزحة التي يعتقد بها، فالمسلمون أصبحوا بعيدي عهد بالوحي، وحدث الاختلاف بينهم، وعلى هذا الأساس لم يعد القرآن كتاباً متفقاً عليه فتدخلت السطلة لتصنع النص الذي تفرضه. ودور السلطة هذا من إشعاعات فكر ميشيل فوكو على أركون كما إن نص السلطة يعبر عن قراءة السلطة ولكن في المقابل توجد قراءات أخرى يهتم بها أركون كثيراً وهي قراءة عبد الله بن مسعود، وهذه القراءات يحاول أركون تسليط الأضواء عليها ليكون شأنها شأن الأناجيل المختلفة[3].

إن الأدلة المذكورة كما تدحض القول بأن التدوين حصل في زمن عثمان، فهي ترد دعواه بوجود مرحلتين مر بهما القرآن، المرحلة الشفوية والأخرى الكتابية، والتي تأخرت عن الأولى زمنياً.

---

(1) ابن الأشعث السجستاني، مصدر سابق، ج 1، ص182.

(2) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص188.

(3) المصدر نفسه.

2 ـ والأعجب في أركون أنه مع ما يذهب إليه بأن القرآن جمع في زمن عثمان نجده في موضع آخر يؤكد أن القرآن لم يدوّن قبل القرن الرابع الهجري وإنما ثبّت حرفياً أو كتابياً بعد ذلك القرن[1]، ولم يوضح العلاقة بالقرن الرابع من حيث التدوين، نعم حاول ربط ذلك بالطبري والذي كان له دور في التفسير إلا أنه لم يكن له أثر في عملية التدوين أبداً، فلماذا هذا الربط وما هي دوافعه؟ هل إن أركون أراد أن يؤكّد وجود شبه بين «المصاحف» والأناجيل حتى في التواريخ؟ فكما إن القرن الرابع كان حاسماً لاختيار الأناجيل الأربعة من بين أكثر من أربعين أو خمسين إنجيلاً[2] في مجمع نيقية[3]، كذلك كان القرن الرابع إيضاحاً حاسماً للقرآن؟ هذا ما لم يوضحه أركون. والملاحظ أن الربط بالطبري لم يكن موفقاً فهو لم يكن ذا تأثير محسوس في بغداد بل كان الحصار نصيبه من قبل الحنابلة حتى إنه مات ودفن في بيته[4]، فكيف استطاع أن يكون له كل تلك الإمكانيات والقبول بحيث يمكنه أن يغير مسار الأحداث؟

3 ـ إن ما يعتقده أركون أن سيادة التراث الكتابي المقدس مشروطة بمدى قيمة كل شهادة وصلتنا[5] مناقش فيه إذ إن القرآن ثبت بالتواتر[6] وليس بشهادة الصحابة. كما إن «فكرة أن كل الصحابة

---

(1) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص114.

(2) أحمد الشلبي، **مقارنة الأديان: المسيحية**، ص177.

(3) المصدر نفسه، ص102.

(4) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 8، ص134.

(5) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص174.

(6) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، ص90؛ أبو =

معصومون في شهادتهم ورواياتهم»[1] كما ينسب ذلك أركون إلى المسلمين لم يقل بها جميع المسلمين، بل توجد طائفة كبيرة لا تقول بمثل ذلك كالإمامية فليس من الصحيح نسبة مثل هذا الكلام إلى الإسلام.

2 ـ 2 ـ 4 ـ القرآن الشفوي والمكتوب

حاول أركون التفرقة بين القرآن الشفوي والمكتوب، وذكر وجه التفرقة هذه، فعملية الانتقال من الشفوي إلى الكتابي تُفقد القدرة على المحافظة على القواعد والتقنيات الصوتية بهيئاتها المخصوصة ليُستبدل مكانها تقنيات وقواعد أخرى تتصل بالكتابة، كما إن هذه العملية قد تستتبع مشاكل من قبيل 1 ـ ضياع أشياء، 2 تحوير بعض الأمور، 3 ـ فقدان العنصر المعجز سلطانه ووظائفه، 4 ـ قبول كل عمليات الإسقاط والتعميم، 5 ـ تجميد النصوص الدينية، 6 ـ تحول الأسطورة إلى علم أساطير. وهذه الأمور يعتقد أركون بمخاطرها على القرآن ولا سيما أنه يرى أن المرحلة الشفوية كانت قصيرة اقتصرت على حياة النبي، وقد ضاع تبليغه الشفهي دون رجعة بحيث لم يعد بإمكان المؤرخ الحديث الوصول إليه أو التعرف عليه مهما بذل من جهود.

وكان من آثار التحول إلى المكتوب أمران حسب اعتقاده:

الأمر الأول: جعل أهل الكتاب يعتقدون بضرورة قراءة النصوص

= القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ص124؛ عبد الله شبّر، **تفسير شبّر**، ص19؛ مير محمدي زرندي، مصدر سابق، ص121.

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص174.

المقدسة لاستنباط القانون والأوامر والنواهي ومنظومات العقائد واللاعقائد.

الأمر الثاني: سهّل تداول الكتاب المقدس حين جعله في متناول الجميع. إن هذا الكلام وغيره مما يرتبط بالموضوع نفسه يستدعي المناقشة التالية:

1 ـ لقد تحدثنا بالتفصيل حول تدوين القرآن وجمعه وانتهينا إلى نتيجة مفادها أنهما حصلا في زمن النبي وليس بعده. فقد كانت الآية تنزل على النبي فيبادر إلى كاتبه مطالباً إياه بكتابتها.

2 ـ إن الكتابة عندما تكون بأمر النبي فهو يحرص قطعاً على الحفاظ على جميع الأوضاع التي تعبِّر عنها الآية، فلا معنى إذن للقول بافتقاده تلك الخصوصيات الشفوية حين الكتابة.

3 ـ إن القرآن كتاب يقرأه النبي على المسلمين بعد أن يتلقاه من جبريل ليكتبه المسلمون، فليس هو كلاماً شفوياً يكتب فيما بعد وكان نزوله كتاباً كما تدل الآيات. وهذا يعني أن النبي كان يتلقى الوحي لفظاً ومعنى أولاً ويردد ما هو الكتاب ثانياً، وهذه بعض الآيات التي أكّدت الأمور المشار إليها:

أ ـ ما دل على أن القرآن كتاب: وردت عشرات الآيات التي عبَّرت عن القرآن بالكتاب وهي أوضح دلالة واستدلالاً وفقاً لمتبينات أركون الذي لم يعتقد أن القرآن دُوِّن زمن النبي إذ إن إطلاق الكتاب لا يراد منه ما عند النبي لأنه لم يكتب بعد حسب اعتقاد أركون، ما يعني أن هذا الإطلاق على شيء قبل أن يكون شفوياً يتلفظه النبي:

1 ـ ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[1].

2 ـ ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾[2].

3 ـ ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[3].

4 ـ ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ فِى يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾[4].

وآيات كثيرة أخرى[5].

ب ـ ما دل على أن القرآن كان في أُمِّ الكتاب أو اللوح المحفوظ:

1 ـ ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[6].

2 ـ ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾[7].

فهو قرآن قد جعله الله عربياً منذ البداية وهو في أُمِّ الكتاب كما أنه لوح محفوظ، واللوح والكتاب دليلان على أنه مكتوب وليس شفوياً وإن كانت الكتابة لها إشكالها.

---

(1) سورة البقرة: الآية 1.

(2) سورة البقرة: الآية 121.

(3) سورة البقرة: الآية 129.

(4) سورة النساء: الآية 127.

(5) على سبيل المثال: سورة البقرة: الآيات 151، و159، و174، و176، و231؛ سورة آل عمران: الآية 3، و7، و78، و79؛ سورة النساء: الآيات 105، و113، و140؛ سورة المائدة: الآية 48.

(6) سورة الزخرف: الآيتان 3 ـ 4.

(7) سورة البروج: الآيتان 21 ـ 22.

ج ـ ما دل على أنه تلقاه لفظاً ومعنى من الله.

1 ـ ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾[1].

2 ـ ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[2].

3 ـ ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[3].

إن هذه الآيات وآيات أخرى[4] تدل على أن القرآن أُنزل فلو كان قد ألهم النبي بمعناه دون لفظه لما تمَّ التعبير بالإنزال، وإنما كان يعبر عن ذلك بالإلهام. وتوجد آيات دلت على أن النبي كان يتلقى الوحي ولم يكن قادراً على زيادة كلمة فيه أو نقصان كلمة ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (43) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾[5].

وثمة آيات تطالب النبي أن يقرأ كما يقرأ الوحي له: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ (17) فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾[6]، فلو كان القرآن من صياغة النبي لفظاً لما كان ثمة معنى لقوله تعالى: «فإذا قرأناه».

4 ـ إن النبي قد أكد وجود عِدل للقرآن وهم عترته وأهل بيته، وهذا

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) سورة الأنعام: الآية 92.

(3) سورة الإسراء: الآية 106.

(4) من قبيل: سورة الأنعام: الآية 155؛ سورة يوسف: الآية 2؛ سورة الرعد: الآية 37؛ سورة إبراهيم: الآية 1؛ سورة طه: الآية 113؛ سورة الأنبياء: الآية 5؛ سورة الحج: الآية 16؛ سورة ص: الآية 29؛ سورة الدخان: الآية 3؛ سورة القدر: الآية 1.

(5) سورة الحاقة: الآيات 43 ـ 46.

(6) سورة القيامة: الآيات 16 ـ 18.

يعني أن القرآن محفوظ من كل ما ذكر أركون لأن تعرّضه للتحريف مع وجود العترة ينافي دورهم ومسؤوليتهم تجاه الكتاب لا سيما وأنهما لن يفترقا كما دلت على ذلك الروايات[1]. وترك النبي القرآن كثقل إنما هو للناس، فالقرآن هو ما أطلق عليه الكتاب في زمن النبي، وهو الذي تقارنه العترة التي عرف المسلمون معناها في فترة حياته (ص).

5 ـ إن القرآن لو كان عرضة للضياع والتحريف والأمور الأخرى التي تؤدي إلى فقدانه سلطانه ووظائفه لأمكن لمخالفي القرآن أن يأتوا بمثله لأنه لم يعد ذات قدرة إعجازية، وهذا ما لم يحصل رغم ما بلغه البشر من قدرات وتوفرت له من إمكانيات.

6 ـ إن المسلمين وعلى مر العصور اهتموا بنقل الخصوصيات الحافة أو المؤثرة الحالية والمقالية المرتبطة بالقرآن، ولم يحظَ كتاب بالاهتمام في كل هذه الجوانب كما حظيَ القرآن وذلك من قبيل التدقيق في رسم الكلمات، ووضع النقط على الحروف والشكل (الإعراب)، واستعمال الوقف ووضع علائم الآيات[2].

7 ـ إن التفريق بين المكتوب والشفوي لم يكن من إبداعات أركون، فقد استعاره من دريدا وحاول تطبيقه على القرآن[3].

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، ج 27، ص34، وص 189؛ أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج 3، ص14؛ مسلم النيسابوري، مصدر سابق، ج 7، ص123؛ الحاكم النيسابوري، **المستدرك**، ج 3، ص110.

(2) سعيد يقطين، **النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)**، ص114 ـ 115.

(3) جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص177.

8 ـ إن أركون لم يقدم دراسة علمية تعمتد المصادر وتتطرق إلى الآراء وإنما اعتمد الانتقائية في تقديم ما يتناسب وأهدافه.

9 ـ إذا كانت الكتابة تقضي على التراث كما يصور فلماذا هذا الاهتمام بها واعتماد نصوصها في فهم وإدراك رؤى الآخرين؟

10 ـ إنه يشير إلى مشاكل تترتب على النقل من الشفوي إلى المكتوب لكنه لم يوضح الإشكالات التي تترتب عليها، فلم يبين كيف تتجمد النصوص الدينية أو كيف تتحول الأسطورة إلى علم أساطير مثلاً.

11 ـ إن أركون يحاول الربط بين المكتوب والشريعة فهي استنباط من نص مكتوب، وكأن الشريعة في المرحلة الشفوية لم تكن، بينما توجد أخبار متواترة لا تقبل الشك تفيد وجود الشريعة منذ مطلع الرسالة، وأن النبي كان يمارس أعمالاً عبادية، وهكذا الصحابة.

12 ـ لم يقدّم برهاناً على نظريته في وجود فرق كبير بين الشفوي والكتابي، ما يجعلها نظرية اعتباطية.

13 ـ بناء على تفريقه يلزم أن يكون القرآن الذي بأيدينا ليس هو القرآن الذي نزل على النبي، فما تلقاه النبي قد «ضاع إلى الأبد»[1]، وهذا يعني أن أركون لا يقبل هذا القرآن ويعبّر عنه بالمصحف[2]، ولكن إذا كان الأمر كما يقول فلماذا يستشهد بالقرآن في مواطن مختلفة؟

14 ـ إن التفكيك بين الشفوي والمكتوب، والمقارنة بين الأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمد، وبيان أن بياناتهم كانت شفوية سمعها

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص38.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص90.

وحفظها التلاميذ وقد تصرفوا فيها فيما بعد كشهود نقلة لما سمعوه ورأوه، والتعبير بالأناجيل على ماذا يمكن أن يدل سوى محاولة جعل القرآن كقراءة، حكمه حكم أي واحد من الأناجيل لا سيما وأنه يؤكد على وجود مصاحف أخرى كمصحف ابن مسعود، وعلى أن مصحف السلطة هو الذي استطاع أن يشق طريقه في واقع المسلمين، أليس جعل المصحف مصاحف نوع تشبيه بالأناجيل؟ وماذا يختلف كلامه عن كلام فوكو الذي يرجع كل شيء إلى السلطة؟

14 ـ إن عملية التفكيك بين الشفوي والمكتوب عملية تستبطن نوايا لا يخفيها أركون حيث يعتقد أن التفكيك يمنحه حرية التأويل العلمي، والتأويل تعبير آخر عن القراءة التي لا تحدها أطر ولا تلتزم بأصول، وهو الذي يقول بأن القرآن فوضى تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات.

2 ـ 2 ـ 5 ـ ترتيب النزول:

لقد اتضح مما مضى أن أركون يعتقد أن القرآن لم يرتّب وفق تاريخ النزول كما إن بعض السور أدخلت فيها آيات ليست منها، ولم يكن عدم الترتيب مقتصراً على الجانب التاريخي بل فقد المعيار العقلاني أو الشكلي فيه أيضاً. والقرآن من وجهة نظره «نصوص متبعثرة متجزئة مقطوعة عن سياقها الأصلي»، ولا يوجد وحدات نصية منسجمة في القرآن إلا نادراً، وإنما حصل التشكّل غالباً إما من نوع من التجاور بين الآيات، أو من حيث ظروف الخطاب، أو من حيث مضامينها.

وعلى هذا الأساس يذهب إلى عدم إمكان تفسير القرآن بالقرآن

بالنسبة للآيات الأولى بعد تشكّل النص الرسمي مع ترتيبه الاعتباطي للسور.

وهنا يمكن أن نثير الملاحظات التالية:

1 ـ لقد اختار أركون القول بأن القرآن لم يرتب في سوره وآياته كما نزل، أما السور فلا كلام في ذلك فبعد سورة الحمد المكية تقع سورة البقرة المدنية، ولكن الأمر قد يختلف بالنسبة إلى ترتيب الآيات في السور فالأصل فيها الترتيب الزمني نعم توجد بعض الآيات نزلت بعد فترة فألحقت بالسورة الأولى ولم تلحق بالسورة التي هي أقرب زمنياً إليها، ومثل هذا لا يعني أن الفاصلة الزمنية قد أثّرت على محتوى السورة وأحدثت بعثرة في المضمون كما يقول أركون خصوصاً وأن وضع هذه الآيات في مكانها أمر قام به النبي وهو الذي خوطب بالوحي.

2 ـ إن إدخال آيات في سورة إذا كان المقصود منه أن آيات تأخّر نزولها هي تابعة لسورة متقدمة فلا إشكال فيه وهذا ما لم يقصده أركون، وإن أراد أن الإدخال بالنسبة إلى آيات لا تمتُّ إلى السورة بصلة فهذا كلام مناقش فيه من جهات:

أ ـ إن عدم رعاية ترتيب النزول في الآيات لا يعني فقدان الربط بين الآيات ما دامت الآيات السابقة واللاحقة تكوّن كلاماً واحداً من حيث المتكلم، فلو أن أوراق كتب قد اختلطت ثم قمنا بتوزيعها حسب الكتب وقطعنا بأن هذه الصفحات تعود لكتاب (أ) وتلك لـ (ب) وهكذا فلا يعني هذا حدوث خلل في الكتاب أو أنها لا تعدّ جزءاً منه.

ب ـ إن وضع آية في سورة ما، كان مما قام به النبي ولم يكن اعتباطاً وقد عبر بعضٌ عن ذلك بالتوقيفية[1].

3 ـ إن تفسير القرآن بالقرآن لا يعني نسخ القرآن بالقرآن، فالأخير يتطلّب معرفة المتأخّر والمتقدّم، ولكن التفسير شيء آخر لا علاقة له بالزمان، فمثلاً كلمة «الدين» إذا أردت أن أعرف معناها قرآنياً أراجع استعمالها في القرآن. وهذا ما قام به أركون عند بيان المعاني المعجمية للكلمات ولم يرَ لنفسه في ذلك بأساً فلماذا يمنع منه الآخرين؟

2 ـ 3 ـ ملاحظات حول القراءة:

2 ـ 3 ـ 1 ـ القراءة والنص:

قراءة النص في منظومة أركون تعني قراءة القرآن وليس المقصود من القراءة المعنى القديم وإنما التأويل، ومن هنا يتسنّى الوقوف عندها. إن انفتاح أركون على مدارس غربية جعلته يتأثر بها ويعتمدها في قراءته للإسلام والقرآن، ويمكن تلخيص أفكاره فيما يرتبط بقراءة النص بما يلي:

1 ـ إن القراءة تخلق النص[2].

2 ـ إن النص يفلت من يد مؤلّفه بعد كتابته، وتبدأ حياة خاصة يناط طولها، وجفافها، ونسيانها، وتنشيطها، بالقرّاء[3].

---

(1) المباركفوري، **تحفة الأحوذي**، ج 8، ص380؛ ناصر مكارم الشيرازي، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ج 1، ص414، وج 3، ص602؛ مير محمدي زندي، **بحوث في تاريخ القرآن وعلومه**، ص97.

(2) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص26.

(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص55.

3 ـ إن القرّاء قد يفهمون إيحاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف، ولم يفكّر بها[1].

4 ـ لا يوجد معنى كلي نهائي، ولا أحد يستطيع ادعاء امتلاك ذلك المعنى[2].

5 ـ توجد لعبة الصيرورة الكبرى للعالم ينخرط المتكلم فيها عن طريق خطابه[3].

وقبل مناقشة آراء أركون يجدر بنا تقديم مجموعة أسئلة والإجابة عنها:

ـ المتكلم وقصد المعنى.

هل يقصد المتكلم معنى من كلامه؟

إذا كان المتكلم عاقلاً فلن يتكلم بكلام دون أن يقصد معنى وهو أمر بديهي، هكذا هو ديدن البشر فحتى أولئك الذين أنكروا الحقيقة لم يرتضوا أن ينفي الآخرون وجود معنى لكلامهم. ولو لم يكن للكلام معنى لما كان السوفسطائيون يعلّمون الناس فن الجدل لأنهم عندما يتكلّمون لبيان الأساليب فإنهم إنما يريدون أن يفهمهم الآخرون.

ـ وحدة اللفظ وتعدد المعنى.

هل أن المتكلم يريد معنى واحداً أم أكثر، من لفظ واحد في زمان واحد؟

---

(1) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص26.
(2) المصدر نفسه، ص24.
(3) المصدر نفسه.

إن الألفاظ قوالب المعاني فهو يقصد المعنى أولاً، ويأتي باللفظ المناسب، والمعنى إنما يشار إليه من خلال الألفاظ، فثمة علاقة بين المعنى واللفظ المشير إليه، فاللفظ يدل على معنى، فإذا تعدّدت المعاني استلزم تعدّد الألفاظ، فكيف يريد من لفظ واحد عدة معانٍ؟!

هذا بالإضافة إلى أنه يوقع السامع في مشكلة إذا قصد الجميع، فمن أين له أن يطمئن بأن المتكلم قصد هذا المعنى أو ذاك؟ هذا أولاً.

وثانياً: إن المتكلم لن يمكنه أن يطالب الآخرين بتحقيق ما يصبو إليه، لأن السامعين لا يدرون ما يريد.

وثالثاً: إذا كان لديه معنى أصليٌّ وآخر فرعيٌّ كيف يمكن أن نعرف الأصلي ونفرّق بينه وبين الفرعي؟

ورابعاً: إذا كانت المعاني متضادة فيما بينها مما لا يمكن الجمع بينها هل يمكن أن نقبل جميع هذه المعاني؟

إن قبول وحدة اللفظ وتعدد المعاني يربك الوضع ويخلّ نظام الحياة. ومن هنا حلّت مشكلة الاشتراك في الألفاظ بضرورة نصب القرائن ومشكلة احتمال إرادة المعنى الحقيقي والمجازي بالقول بأصالة الحقيقة وتقديم المعنى الحقيقي ما لم يتم نصب القرينة على إرادة المجاز.

ـ المتكلم وفهم الآخرين.

هل إن مقصود المتكلم مفهوم لغيره؟

المقصود من هذا السؤال كلام المتكلم الذي صاغ كلامه وفقاً للأساليب الصحيحة واعتماداً على قواعد اللغة وإلا فقد نقبل أصل وجود

الفهم، ولكننا لا نفهم الكلام نظراً لتعقيدات أو خطأ في الاستفادة من الكلمات أو أننا لا نعرف لغة الكلام.

فهل يفهم الغير مقصود المتكلم أم لا؟

ثمة رأيان:

أ ـ إن مقصود المتكلم يمكن أن يفهمه غيره؛ وذلك لأن كلامه ذات معنى وغير لغوي ولازم ذلك أن يفهمه المخاطب وإلا لزم اللغوية.

إن نظام الحياة يقوم على أساس اللغة، واللغة تبتني على طرفين وإلا لو كان الهدف طرفاً واحداً لما كانت ثمة حاجة للغة، لأن تصوّر الأشياء بالنسبة إلى الشخص المتصور يتحقق من خلال حضور صور الأشياء في الذهن، ولا ضرورة للغة في ذلك، فإذا وُجد طرفان فمن الطبيعي أن يتكلم الطرف الأول ليفهم الطرف الثاني وإلا لما تكلم.

ب ـ إن مقصود المتكلم لا يمكن أن يفهمه الآخر، ولعل هذه النظرية نتيجة لمدرسة الشك قديماً وحديثاً والتي كانت تقول: إننا لا يمكن أن ندرك الأشياء وإذا أمكن إدراكها فلا يمكن أن نعبّر عنها، وإذا أمكن ذلك فلن يمكن أن يفهمها الآخرون.

ويكفي لبطلان هذه النظرية وجودها فهي تكذِّب نفسها، لماذا يبين هؤلاء نظريتهم إذا كان الفهم محالاً؟

ـ معيارية الفهم.

إذا كان بالإمكان فهم كلام الآخرين فهل يوجد معيار وأداة لذلك؟ وما هو؟

عندما يتكلم شخص بكلام أمام جماعة فإن المستمعين يشتركون في الفهم، وإذا فهم أحدهم الكلام بصورة تخالف فهم الآخرين فإنهم سيردُّونه.

لماذا يتحقق الفهم المشترك وما هو السبب في عدم قبول الفهم المخالف للآخرين؟

إن وجود آليات للفهم أمر لا يقبل الشك، ويكفي وجود قواعد نحوية، وصرفية، وبلاغية، وعرفية، دوّنت لدى كل الشعوب، دليلاً على ذلك.

ويمكن أن نشير إلى بعض الآليات لفهم كلام المتكلم:

1 ـ المعرفة الدقيقة بالكلمة:

إن كلمة ماء عندما يسمعها العربي يتبادر إلى ذهنه السائل عديم اللون، والطعم، والرائحة، لماذا؟ لأنها وُضعت لهذا المعنى وقد حصل قرن أكيد وعلاقة بين اللفظ والمعنى، فإذا فهم منها آخر غير هذا المعنى عيب عليه بأنه لا يفهم اللغة.

2 ـ المعرفة الدقيقة باللغة والقواعد النحوية:

إن إسناد الفعل إلى شخص ما، وصدور الفعل منه يعني أنه فاعل لذلك الفعل مثل قام زيد، فإن زيداً هو الفاعل، ولا يمكن أن يكون مفعولاً، كما إن عطف فعل على فعل يدل على أن الفاعل واحد، كما لو قلنا قام زيد وذهب إلى داره.

3 ـ المعرفة الدقيقة بالبلاغة:

حينما يقال لشخص: زر البحر وتزوّد من علمه، فإن السامع لن

يذهب إلى البحر الأبيض المتوسط أو البحر الأحمر، بل سيذهب إلى العالم معتبراً الكلام من باب المجاز، ويعتمد القرينة وهي (تزوّد من علمه) في فهمه.

4 ـ المعرفة الدقيقة بالمتكلم، والمؤلف، وتوجهاتهما، وذهنهما، ونمط كلامهما، حينما يستخدم الطبيب كلمة قد تكون مشتركة لفظياً بين علوم عدة، فلا يمكن أن تحملها على معنى غير طبي.

5 ـ معرفة تحولات المصطلحات والمفاهيم الواردة في الكلام:

فكلمة الحج لها معنى لغوي ولكنها تدل على معنى خاص في الفقه الإسلامي، فلا يمكن أن نفهم هذه الكلمة في التراث الإسلامي وفقاً للتصور اللغوي.

6 ـ المعرفة بتاريخ صدور الكلام، والدوافع، والأهداف المذكورة وغير المذكورة، وهو ما يمكن أن يعبّر عنه بشأن النزول.

فمثلاً عندما نقرأ الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾[1]، فإن أصحاب الفيل والفيل في الآية ليس كل فيل، وكل من كان لهم فيل، بل المراد قضية تاريخية تمَّ التعبير عنها بهذه الطريقة.

ـ اعتبار الكلام والإطار الزمني.

هل إن مقصود المتكلم معتبر بالنسبة إلى زمانه فقط أم لكل زمان؟

تستبطن هذه القضية أمرين:

1 ـ اعتبار الكلام في زمان المتكلم أو المؤلف أو بعده.

---

(1) سورة الفيل: الآية 1.

2 ـ أخذ المتكلم أو المؤلف بنظر الاعتبار في فهم النص.

أما الأمر الأول: إذا قلنا بأن الاعتبار يختص بزمان المؤلف أو المتكلم لزم أن يكون كل ما كتب وقيل سابقاً فاقداً لأي اعتبار، وهذا ما يرفضه العقل السليم، حتى أولئك الذين يخصصون فهم النص بزمان المؤلف لا يمكنهم أن يقبلوا هذه النتيجة، فهم يفهمون نصوص القدماء ولذا يقومون بمناقشتها، وإلا فلا معنى لمناقشة نص لا يفهم، هذا أولاً. وثانياً إن هؤلاء أنفسهم إنما ألّفوا كتبهم والأمل يحدوهم في أن تبقى نصوصهم مفهومة.

لماذا كل هذا الاهتمام بتراث الفلاسفة والمفكرين والاحتفاظ به، وشرحه وطبعه؟

وأما الأمر الثاني: فقد ذهب أصحاب الهرمينيوطيقيا الفلسفية إلى القول بموت المؤلف فالنص يُقرأ مع قطع النظر عن المؤلف ومحور الفهم يدور مدار المفسر، وهو أمر عجيب للغاية فكيف يمكن تغييب قصد المؤلف وهو الذي حاول أن يصوغ الكلام ليعبّر عنه؟ إن هذا التصور يعد محاولة لفك الصلة بين الكلام والقصد، وهو يعني إفراغ الكلام من محتواه، بل إيجاد قراءات متعددة لا يحكمها معيار، وربما لم يقصدها المؤلف أصلاً.

ـ الفهم المشترك.

هل يمكن حصول فهم مشترك من الكلام الواحد؟

عندما نقرأ نصاً لفيلسوف أو مفكر كأفلاطون أو أرسطو فإننا نشعر بوجود فهم مشترك بين من يقرأون النص، فكلمة إنسان مثلاً يفهمها

الجميع بمعنى واحد وإلا كان نسبة ذلك إلى أفلاطون خالية من المعنى.

ـ سقف الفهم.

هل إن فهم المصطلحات والنصوص له سقف؟

ربما يذهب بعضٌ إلى عدم وجود سقف للفهم، وأن ثمة معانيَ لا نهاية لها يمكن أن ينتهي إليها الفهم، ولكن هذا الكلام إذا قصد منه وجود مراتب للفهم فهو أمر ممكن ولكن أن نقول بأن الأفهام عرضية وكلها صحيحة فهو مما لا يمكن قبوله، لأننا نجد العقلاء يردّون بعض الأفهام ويخطّئون كل فهم لا يعتمد الآليات المطلوبة.

وخلاصة الكلام: أنّه ثمة فهم يشترك فيه المستمعون أو القرّاء يمثّل الفهم العام.

ـ مراتبية الفهم.

هل يمكن أن يوجد فهم صحيح وعميق وآخر أعمق وأكمل؟

إن حصول الفهم الصحيح أمر ممكن كما مر، ولكن لا ينفي وجود فهم أعمق يعتبر أعلى مرتبة من الفهم الأول، ولنضرب لذلك مثالاً: لو رأينا شيئاً من بعيد فقد يقول شخص: إنه شيء، ويقول آخر: إنه حيوان، ويقول ثالث: إنه إنسان ويقول رابع: هو زيد.

وعندما يقترب منا نراه زيداً فيكون الفهم الأخير أعمق فهماً بالقياس إلى الأفهام الأخرى ولكن ذلك لا يعني عدم صحتها، والفهم الأعمق إما أن يكون باعتبار اعتماد التأويل والإشارة، أو تعيين المصاديق، أو التعميم والتوسع وغيرها.

ـ الفهم أفضل من المتكلم.

هل يمكن فهم مقصود المتكلم أفضل من المتكلم؟

إذا كان المقصود مراد المتكلم فهذا ما لا يمكن قبوله؛ لأن المتكلم إنما حاول التعبير عما في نفسه من خلال الكلام فهو أدرى بما قصده.

نعم، قد يخونه التعبير ويحول بينه وبين بلوغ مراده، فلا يتطابق مراده مع ما يقوله.

وأما إذا كان المقصود العبارة التي أطلقها مع الحفاظ على استقلال هويتها فقد يقال بإمكان أن يفهم منها السامع أو القارئ أعمق مما يفهم منها المتكلم، ومن هنا يمكن محاججة المتكلم عندما يعترض على فهم غيره بأن يقال له: إن كان قصدك غير ما قلت فعليك أن تستخدم عبارة أخرى لأن هذه العبارة لا تتضمن ما ذكرت.

ـ نقد النصوص.

هل يمكن نقد كلام المتكلم أو نصوصه؟

إن النقد أمر ممكن كما هو ديدن العقلاء والنقد له أشكال:

1 ـ نقد مقصود المتكلم من حيث الصحة والسقم من جهة نظر الناقد.

2 ـ نقد فهم الوصول إلى مراد المتكلم، فقد يُفهم من النص شيء ولكن يُنقد بأنه لم يكشف عن المراد.

3 ـ نقد الأحكام الصادرة حول الآراء المتعلقة بمراد المتكلم.

4 ـ نقد النص الأدبي وفقاً للآليات الأدبية واللغوية فيما يتعلق باعتماد هذه الآليات في النص أو عدمه.

ويختلف النقد باختلاف النصوص، فالنص الأدبي بحاجة إلى نقد أدبي والفلسفي إلى أدوات فلسفية وهكذا.

ـ تعدد التفاسير.

لماذا تذكر تفاسير عدة لنص واحد؟

توجد أسباب عدة تدعو لذلك يمكن بيان بعضها:

1 ـ النظرة الناقصة أو التجزيئية: عندما يقرأ النص منقطعاً عن بقية النصوص فإن مثل ذلك يحدث قراءة لا تتناسب مع القراءة الأخرى، فمن قرأ الآية: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾[1] واكتفى بذلك سيجعل المصلّين عرضة للنقد والذم خلافاً لمن قرأ الآية كاملة: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾[2]. إن القراءة المبتسرة آفة كثيرين، والنقص لا يقتصر على النص، بل يتعداه إلى إغفال القرائن التي تحف النص من خارجه. وعملية التقطيع ظاهرة نشهدها في مجالات كثيرة من حياتنا.

2 ـ نسبية المعرفة: إن نسبية المعرفة كثيراً ما تنتهي بالإنسان إلى تصورات خاطئة يجهل صاحبها أنه على خطأ.

3 ـ الميول والاتجاهات النفسية: لطالما يتأثر الإنسان باللاشعور ما ينعكس على آرائه وأفكاره ومبتنياته، فمن ينتمي إلى مذهب ما يصبغ ذلك الانتماء رؤاه بتلك الصبغة وإن لم يشعر، ومن هنا قيل: الحب يُعمي ويصم ويبكم.

---

(1) سورة الماعون: الآية 4.

(2) سورة الماعون: الآيتان 4 و5.

4 ـ التخصص: ينطلق الإنسان في فهمه عادة من تخصصه، ولذلك يطغى على تفسير الأديب البعد الأدبي، وعلى الفيلسوف المنحى الفلسفي.

5 ـ الأغراض والدوافع الإرادية أو التعصب: لقد قيل إن بعض الناس يجر النار لقرصه، فهو عندما يتعامل مع النص يحاول أن يحمّله ما لا يتحمّل خدمة لأغراضه ووصولاً إلى أهدافه.

6 ـ المفروضات: إن ذهن قارئ النص يحتوي على قضايا تجمّعت بمرور الزمن وقد تتحول إلى نظّارة يرى الأشياء من خلالها ويفسرها وفقاً للونها، ومن الصعب أن يتخلّى عنها وهي تؤثر بالطبع على فهمه وتؤدي إلى تعدد القراءات.

7 ـ الجهل: إن بعضاً يحاولون أن يقرأوا النص وهم يجهلون أبسط الأمور التي ترتبط به.

ـ عوداً على بدء.

إن ما ذكره أركون حول قراءة النص تثار حوله مجموعة ملاحظات:

1 ـ إذا كان القارئ هو المعيار فما هو الفرق بين قضيتين من قبيل:

الأرض أكبر من القمر والقمر أكبر من الأرض؟ إذا كان القارئ هو الذي يخلق النص فقد لا نجد فرقاً بينهما بينما الوجدان يقضي بوجود الفرق.

2 ـ بناء على ما يراه أركون فإن القضية لا معنى لتطابقها مع الحقيقة. وعليه، فلا يمكن الحكم بصدق شيء أو كذبه أو صحته أو سقمه.

3 ـ لو قبلنا بما يقولهِ أركون فسوف لن يبقى نص بل يقوم القارئ بإبداع نص دون أن يكون له علاقة بالنص الأول.

4 ـ إن قبول ما مر ينتهي بنا إلى النسبية، وعدم وجود فهم مطلق، وانتفاء قضايا صادقه وثابتة دائماً. ويترتب عليه:

أولاً: إن نسبية الفهم نفسها يجب أن تخضع للنسبية، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تعرض أسس الهرمنيوطيقيا الفلسفية وتعاليمها على سبيل المثال كإحدى المدارس التي تنتهي بنا إلى النسبية على أنها قضايا مطلقة وغير نسبية؟

فإذا كانت قضية من قبيل: إن جميع الأفهام نسبية. فإن معنى ذلك أن هذه القضية غير صادقة لأنها تعرض على أنها مطلقة، ومن هنا فإن بعض الأفهام غير نسبية ومطلقة.

ثانياً: بناء على النسبية أو الهرمنيوطيقيا الفلسفية لا يمكن نقد أي فهم، وذلك لأن كل فهم يقبل التوجيه، فالفهم مسيرة لا نهاية لها دون أن يكون ثمة حكم أو معيار للصحة أو الخطأ، وبذلك تتنزل قيمة المعرفة.

ثالثاً: ينتفي التخاطب والتفاهم بين البشر وتتحكم الشكاكية.

5 ـ لماذا يتأثر أركون من بعضٍ ويتهمهم بأنهم لا يفهمون كلامه؟ أليس من حقهم كقراء أن يفهموا ما يشاؤون؟ أو أن هذا الحق يثبت له دون سواه؟

6 ـ لماذا يُحاسب الأشخاص على ما يقولون ويكتبون؛ الأمر الذي نراه

قائماً في الدنيا بأسرها والحال أن المؤلف يموت والنص تخلقه القراءة؟

7 ـ لماذا يناقش أركون آراء الآخرين أليس من الممكن أن يقصدوا غير ما يريد؟

8 ـ لماذا يكتب أركون ويؤلف هل يريد بذلك نقل أفكاره؟ أو نقل أفكار القارئ؟ بالطبع إن لديه رؤى يحاول بيانها فإذا أخذنا برأيه لم يكن ثمة معنى للكتابة.

9 ـ إذا ثبت ما يتبناه أركون فلا يعود من داعٍ معنى للترجمة لأن المترجم لا يترجم قراءته بل يترجم النص وما يقصده المؤلف.

10 ـ لماذا تحاسب الدول على عدم العمل بالقوانين، فمثلاً التعليمات الصادرة من شرطة المرور على الأفراد أن يتبعوها وإذا خالفوها ترتبت عليهم غرامات ومحاسبات. ألا يمكن للسائق أن يقول إن ما فهمته من النص هو شيء آخر غير ما تفهمونه أنتم؟ وهل يعذر أمام القانون لو أجاب بهذا الجواب؟

11 ـ ما هو الفرق بين القارئ الذي يحسن اللغة ومن لا يحسنها في الفهم؟ فإذا كان ثمة فرق فمنشؤه اللغة وقواعدها، وهذا المنشأ موجود عند من يحسنون اللغة غير هذا الفرد مما يعني اشتراكهم في اللغة وقواعدها، وبذلك ينتهون إلى فهم إن لم نقل متطابق 100٪ فهو متقارب جداً، وإذا لم يكن فرق بين من يحسن اللغة ومن لا يحسنها لم توجد فائدة في تعلّم اللغة وهذا ما لا يقبله عاقل.

12 ـ لماذا عندما يختلف طرفان في فهم النص يرجعانه إلى طرف ثالث، فمثلاً عند الاختلاف في تفسير مادة قانونية يتم الرجوع إلى لجنة مهمتها التفسير؟

أليس معنى ذلك: أنه يوجد فهم هو المعتبر وأما بقية الأفهام فقد لا تتسم بالصحة.

13 ـ والغريب في تأويل أركون أو قراءته أنه يعتقد بضرورة موضعة النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية. وبما أن هذا متعذر فيمكن القول بأن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى. إن النتيجة المترتبة على المقدمة من عجائب الاستنتاجات إذ المطلوب في هذا المقام أن يقول بالتوقف.

14 ـ ومما يمكن الإشكال به على أركون هو أن القارئ إذا كان يخلق النص فلماذا يطالب المسلمين بقراءة القرآن ليفهموه على حقيقته، لا أن يقولوا ما لا يريد قوله وينصحهم باعتماد ظاهرة السرد والمعنى الجديد للأسطورة.

15 ـ إن أركون يطلق شعارات في هذا الجانب دون أن يقدم الدليل فهو يربط بين التعددية والعلاقة بين القارئ والنص، وأن التعددية تعتمد على تلك العلاقة. فالقراءات والإسلام تتسم بالتعدد من وجهة نظره وإذا لم نقل بذلك فسوف ننتهي إلى التبجيلية المرفوضة كما يعتقد. ولم يبين ما هو دليل اعتبار تعدد القراءة أو العلاقة، ولماذا لا بدّ أن ينتهي الإنسان إلى التبجيلية المرفوضة؟

ثم من قال إن هذا من التبجيلية؟ وأن التبجيلية مرفوضة؟

إن هذه الإشكالات والملاحظات لا تدع مجالاً لقبول قراءة أركون للنص، وإذا انهارت القراءة انهارت الآثار المترتبة عليها. فما يقدمه من قراءة للقرآن وفقاً لهذه التصورات لا يمكن أن يصار إليه بشكل من الأشكال. والتأويل الذي يصرح به هو تعبير آخر عن هذه القراءة، وليس يعني به التأويل المتعارف بين المفسرين، فليس التأويل المتعارف فوضى في الفهم أو تحميلاً لرؤية القارئ على النص. إن تأويل أركون يمكن أن يطلق عليه التفسير بالرأي المنهيِّ عنه في الإسلام.

2 ـ 3 ـ 2 ـ إشكاليات القراءة

توقفنا عند أهم الركائز التي يقوم عليها منهج أركون القرآني. ويبقى أن نشير إلى بعض القضايا الأخرى التي تناولها أركون في قراءته للقرآن أي في عملية التطبيق التي قام بها، وقد تحدثنا عنها في الفصل الرابع ولسنا نبغي الإطالة لأن بعض ما جاء مضى الحديث عنه بالتفصيل والبعض الآخر قد يعد من ضمن الأمور الجزئية، وهدفنا من النقد مناقشة الهيكلية والمنهج أساساً.

1 ـ يتهم أركون المفسرين الكلاسيكيين بأنهم فرضوا الفكر الإغريقي على القرآن ويرد عليه:

أولاً: إن هذا حكم كلي لا يتناسب ودعاوى أركون التي ترفض الأحكام الكلية.

ثانياً: إن الاستفادة من الفكر الإغريقي لو ثبتت ليس لأنه فكر إغريقي، وإنما هو فكر بشري مشترك وقواعد عامة يقوم على أساسها التخاطب والتفاهم.

ثالثاً: لماذا يسمح أركون باعتماد المناهج الحديثة، ويمنع من الرجوع إلى الفكر الإغريقي؟ هل لأن الفكر الإغريقي قديم وهذا جديد؟ وهل مثل هذا الفرق مقبول عند العقلاء؟ نعم ربما يذهب أركون إلى أن الفكر الإغريقي ثبت بطلانه. ويجاب إن ما ادُّعي من إبطال قام على أدوات قد لا يؤمن بها الآخر كما إن الفكر الحديث لم تثبت صحته واعتباره حتى الآن، ومن هنا نجد تغييراً في مجال أسس الحداثة كل يوم.

2 ـ يحاول أركون تجريد القرآن عن قواعد اللغة العربية فينفي الأصول مرة، ويقول بوجود لغة دينية، وأسطورية، وسياسية، أخرى، كل ذلك لفسح المجال للقراءات لكي تفرض نفسها، بينما لا يشك أحد بأن القرآن نزل باللغة العربية وكان يقرأه النبي لأصحابه بهذه اللغة، وكانوا يفهمونه من خلال آليات هذه اللغة. فلو كان يوجد أسلوب آخر يفهمون به لنقل إلينا، وقد نقل التاريخ أبسط الأشياء فضلاً عن القضايا المهمة لا سيما القرآن. كما إن القول بوجود لغات متعددة غير صحيح لأننا لا نشعر إلا بوجود لغة واحدة فقط.

3 ـ يدَّعي أركون بأنه يسعى إلى فكّ الحجر المعرفي عن النص القرآني وهو ما فرضته النصوص الثانية ومثل هذا العمل مناقش من جهات:

أولاً: إن النصوص الثانية لم تشكّل حجراً معرفياً، لأن أحداً من المفسرين لم يعتقد بأن تفسيره هو القرآن وأنه مقدس لا يقبل النقاش.

ثانياً: إن هذه النصوص حق طبيعي لأصحابها فكما يعمل أركون على تقديم قراءة ويرى في ذلك حقاً له، فإن الآخرين لهم الحق نفسه.

ثالثاً: إن هذه النصوص يمكن أن تساعد الإنسان في فهمه للقرآن

ولكنها لا تفرض عليه قراءة، وهي إضاءة كالإضاءات التي يريد أركون تقديمها لفهم الإسلام.

رابعاً: إن طرح النصوص الثانية جانباً هل يمكن أن يحمل وراءه سوى عملية ترك القرآن في مهب رياح التلاعب؟

4 ـ لم يأت أركون بجديد في قراءته للسور والآيات، فهو يستخدم الأدوات النحوية، ولكن تحت عنوان صائغات الخطاب ويشكل على الكلاسيكيين استخدامهم النحو.

كما أنه في تفسيره لسورتي الفاتحة والكهف تأثّر إلى حد كبير بتفسير الفخر الرازي.

5 ـ يكيل التهم للمفسرين الكلاسيكيين، كما يسميهم، فهم بخدمة السلطات المهيمنة. كما يتهمهم بتعويض عدم كفاية تفسيرهم بتجربتهم الدينية، وأنهم يجهلون ألسنية النص الحديثة ونظرية القراءة، ويتهم مناهج التفسير الإسلامية بأنها داخلة في الفضاء المعرفي المشترك للفكر القروسطي، ويهاجمهم بأنهم يدّعون امتلاك الحقيقة المحصورة بالإسلام ومثل هذا الأسلوب لا ينمُّ عن موضوعية علمية.

6 ـ لم يستطع أركون إنجاز عمل تفسيري كامل وهذه هي مشكلة الحداثيين عموماً، ما يعني أن أدواتهم قاصرة عن التطبيق على جميع آيات القرآن.

2 ـ 3 ـ 2 ـ 1 ـ إشكاليات قراءة سورة الفاتحة

لقد مضى الحديث عن قراءة أركون لسورة الفاتحة، وثمة بعض الملاحظات:

1 ـ يعتقد أركون أن «فاتحة الكتاب» اسم أُطلق على هذه السورة فيما بعد ولم يبيّن متى حصل ذلك. ولكن ثمة رواية عن الحسن بن علي بن محمد (عليهم السلام) عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ص): قال الله تبارك وتعالى: «قسمت فاتحة الكتاب بيني وبين عبدي فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، إذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم قال الله جل جلاله: بدأ عبدي باسمي...»[1]. وهذه الرواية تبين أن النبي كان يستعمل كلمة «فاتحة الكتاب» وإلا لنقل عنه اسم آخر.

2 ـ يرى أركون أن الفاتحة ليست جزءاً من القرآن ويستدل على ذلك بإنكار ابن مسعود جزئيتها، ويرد عليه:

أولاً: إن المسلمين جميعاً منذ عهد النبي وإلى يومنا الحاضر قالوا بجزئيتها مما يشكّل إجماعاً واتفاقاً قد يندر حصول إجماع واتفاق مثله.

ثانياً: إن ما نقل عن ابن مسعود غير ثابت بل يتنافى وصلاة ابن مسعود التي يصليها كل يوم والتي من شروطها قراءة سورة الفاتحة. ولم يشك أحد بأنه كان يصلي وكان يقرأ هذه السورة وهو يرى النبي يقرأها في الصلاة وإلا لو لم يقرأها ابن مسعود لكن ذلك عملاً شاذاً أو صلاة باطلة كان ينقل ذلك من قبل الرواة.

وإذا ثبت أن ابن مسعود لم يوردها في مصحفه فلا يعني عدم جزئيتها لأن عالماً لم يقل إن مصحفه هو الحجة والمرجع للمسلمين،

---

(1) محمد بن علي الصدوق، **أمالي الصدوق**، ص239.

فقد يكون عدم نقلها لأنها من بديهيات السور التي يكررها المسلم في اليوم مرات عدة. قال القاضي أبو بكر بن الطيب في كتاب «التقريب»: لم ينكر عبد الله بن مسعود كون المعوذتين والفاتحة من القرآن، وإنما أنكر إثباتهما في المصحف وإثبات الحمد لأنه كانت السُّنة عنده ألّا يثبت إلا ما أمر النبي (ص) بإثباته وكتبه، ولم يجده كتب ذلك ولا سمع أمره به[1]. ومع ذلك فالملاحظات التي ذكرناها تجعلنا نشكك في أصل النقل. وقد قال النووي في «شرح المهذب»: أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد منهما شيئاً كفر، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح ففيه نظر[2]. وقال ابن حزم في المحلى: هذا كذب على ابن مسعود موضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عن حبيش عنه، وفيها المعوذتان والفاتحة[3].

ثالثاً: لو سلمنا بأنّ ابن مسعود لم يعتقد بجزئيتها فلماذا كل هذا الاهتمام من قبل أركون به وأتباعه بينما يوجد الآف الصحابة في الطرف الآخر يقولون بجزئيتها وفيهم الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) عدل القرآن كما في الرواية عن النبي (ص): «إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[4].

(1) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص128.

(2) ابن حجر، مصدر سابق، ج 8، ص571؛ محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص128.

(3) محمد بن عبد الله الزركشي، مصدر سابق، ج 2، ص128.

(4) أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج 3، ص 14.

والعجيب من أركون تمسكه بالروايات الشاذة وهذا ما يجعل الإنسان يشك في نواياه وأهدافه.

3 ـ كما شكك في جزئية البسملة في الفاتحة ورفض أن تكون الفاتحة تحتوي كل القرآن ودفعاً لما ذكر يمكننا الاستشهاد بهذه الرواية عن الحسن بن علي بن محمد (عليه السلام)، عن أبيه علي بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه الرضا علي بن موسى، عن أبيه موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أخيه الحسن بن علي (عليهم السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن (بسم الله الرحمن الرحيم) آية من فاتحة الكتاب وهي سبع آيات تمامها (بسم الله الرحمن الرحيم)، سمعت رسول الله (ص) يقول: إن الله عز وجل قال لي: يا محمد ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾[1] فأفرد الامتنان عليّ بفاتحة الكتاب وجعلها بإزاء القرآن العظيم»[2].

فقد أطلق النبي على هذه السورة الفاتحة وعدَّ البسملة جزءاً منها، واستدل على ذلك بالقرآن الكريم، وبيّن منزلة هذه السورة، وهي أنها بإزاء القرآن الكريم.

إن احتواءها على كل القرآن إنما يراد منه من حيث المضمون والمحتوى، فقد ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام): الفاتحة أولها تحميد، وأوسطها إخلاص وآخرها دعاء[3].

---

(1) سورة الحجر، الآية 87.

(2) محمد بن علي الصدوق، **أمالي الصدوق**، ص240.

(3) العياشي، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

وأما الجزئية فالمعروف أنها جزء من السورة إلا مالك فقد نفى جزئيتها، ودليل النافي ما نقل عن الصحابة: كنا لا نعرف انقضاء السورة حتى تنزل «بسم الله الرحمن الرحيم»[1]، أو ما روي عن ابن عباس قال: كان النبي(ص) لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم[2].

ويمكن المناقشة:

أولاً: إن معرفة انقضاء السورة بالبسملة لا ينفي جزئيتها فهي جزء من كل سورة.

ثانياً: إن النبي الذي كان ينزل عليه الوحي أكّد جزئيتها، وكما مضى في هذه الرواية وروايات آخرى.

ثالثاً: إن معرفة انتهاء السورة بالبسملة إذا أريد منه أنها مجرد علامة وليست جزءاً من السورة، لا يكفي للتمييز لأن السورة قد ينزل بعضها وينزل بعض سورة أخرى ثم ينزل المتبقّي من السورة الأولى، فلا يمكن أن تبيّن البسملة انتهاء سورة أو بداية سورة أخرى.

4 ـ يذكر أركون أن كلمة «العالمين» اتخذت معنى أجيال البشر إلا أن هذا الكلام يخالف ما عليه المفسرون عموماً إذ يفسّرون هذه الكلمة بعالم الجن والإنس[3]، والسماوات والأرض، وقيل الملائكة والجن والإنس[4].

---

(1) القرطبي، مصدر سابق، ج 1، ص95.
(2) ابن الأشعث السجستاني، مصدر سابق، ج 1، ص183.
(3) الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، ج 1، ص 71.
(4) المصدر نفسه، ج 1، ص56.

5 ـ يقول أركون (المغضوب عليهم) و(الضالين) إشارة إلى أشخاص محدّدين في مكة لا تذكر السورة أسماءهم. ولكن مثل هذا الكلام لا وجود له في كتب المفسّرين، فالمفسرون يفسّرونها عادة باليهود والنصارى أو جميع الكفار[1]، وإن كان المقصود أعم من ذلك واليهود والنصارى يمكن أن يكونوا من المصاديق، ويؤيد ذلك أن الفاتحة نزلت في مكة ولم تكن توجد مشكلة بين النبي واليهود والنصارى هناك.

2 ـ 3 ـ 2 ـ 2 ـ إشكاليات قراءة سورة الكهف

إن قراءة أركون لسورة الكهف لا تخلو من ملاحظات وهي:

1 ـ يذهب أركون إلى أن سورة الكهف تمثل تداخلية نصانية بين القرآن والنصوص التي سبقته وذلك كما في قصة أصحاب الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الإسكندر. ويقصد من التداخلية النصانية أن القرآن استعار هذه القصص من المصادر والتراث السابق على القرآن، وقد ناقشنا هذه القضية في الماضي ويمكن أن نختصر ما مر بما يلي:

أولاً: إن هذه القصص إذا كانت وردت في التراث القديم فهي ليست حكراً عليه، وإنما هي أحداث ووقائع شهدها الإنسان يمكن أن تعتبر بنقلها الأجيال.

ثانياً: إن نقل القرآن لها ليس على أساس أنها قصة، وإنما يوجد جانب تربوي دعا إلى ذكرها.

---

(1) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، ج 1، ص95؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، ج 1، ص56.

ثالثاً: إن القرآن نقلها بصورة تختلف عما هي عليه في المصادر السابقة وذلك لأن ما ينقله القرآن إنما هو الوحي.

رابعاً: إن بعض هذه القصص لم ترد في بعض المصادر القديمة كالتوراة والإنجيل وذلك مثل قصة أصحاب الكهف.

2 ـ إن التصريح بأن ذا القرنين هو الإسكندر المقدوني ليس بالأمر الثابت إذ ثمة أقوال عدة في المسألة ومناقشات[1]، فلا بدّ من البحث وعدم إصدار الحكم دون أدلة.

3 ـ يعتقد أركون أن «ثلاث مائةٍ سنينَ» فيها شذوذ، ولكن ليست القضية كما يصورها ويمكن الإشارة إلى ما ذكره المفسرون في هذا المجال. إن أهل الكوفة غير عاصم قرأوا (ثلاثمائة سنين) مضافاً، وأما الباقون فقرأوها بالتنوين، ومن نوّن ففي نصب سنين أقوال:

أ ـ نصبها بدلاً من ثلاثمائة أو عطف بيان.

ب ـ نصبها على أنها تمييز.

وأما على الجر فقد قال الزجاج يجوز أن يكون سنين من نعت المائة فيكون مجروراً[2]، ولعل النكتة في تبديل «سنة» بـ «سنين» استكثار مدة اللبث[3].

وإذا كان ثمة توجيه لغوي وشواهد تدل على مثل هذا الاستعمال فلماذا يعد شاذاً؟ إن أركون الذي لا يملك القدرة العربية الكافية يجدر به

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 13، ص383 ـ 388.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، ج 6، ص332 ـ 333

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 13، ص375.

أن لا يطلق أحكاماً ليست من تخصصه، وإذا كان الحكم لغيره كان عليه أن يذكره.

4 ـ يذكر أركون أن السورة مجرد مقاطع سردية، وهو حكم لا يمتّ إلى الحقيقة بصلة، فثمة قضايا أخلاقية وتربوية تناولتها السورة كان عليه أن يأخذها بنظر الاعتبار، فمن الآية 1 ـ 8، ومن 27 ـ 59، ومن 99 ـ 110، تتضمن موضوعات لا علاقة لها بالمقاطع السردية.

5 ـ ذكر أركون أن الآية 25 «ولبثوا في كهفهم ثلاث مائةٍ سنين وازدادوا تسعاً» ينبغي أن تقع بعد الآية 11 «فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً» لولا انتهاؤها بالقافية «عاً» بينما تشمل مجمل الحكاية على آيات مقفاة بـ «دا». وهذا الكلام يمكن أن نتماشى معه إذا قطعنا النظر عن الجانب التربوي في نقل القصة، وهو أمر لا يمكن تجاهله، فالآية 25 لم تذكر على أساس ذكر تاريخ أو مدة بقاء، وإنما جاء ذكره لبيان علم الله بما لبثوا وأنه يعلم الغيب وعجز الإنسان وضعفه كما في الآية 23 و26 وليس القافية أساساً، فمثلاً تتحدث الآية 34 عن المخبتين «وبشر المخبتين»، ويأتي بعدها في آية أخرى «الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم» وهو توضيح للمخبتين قطعاً، إلا أن هذه الآية تنتهي بـ «ينفقون»[1] فالقافية ليست واحدة، ولكننا نقطع بأنهما متصلتان.

2 ـ 3 ـ 2 ـ 3 ـ إشكاليات قراءة سورة التوبة

1 ـ اختار أركون سورة التوبة من بين سور كثيرة لأنها وكما يقول

---

(1) سورة الحج: الآيتان 34 و35.

تتضمن الجدل والأحكام القاطعة ما جعلها مادة مناسبة لإدخال كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو تشوهه من جديد في الخطاب القرآني، ما يعني أن أركون يمتلك حكماً مسبقاً وهو مثلث عنف، تقديس، حقيقة، ليطبقه على السورة أو يدعم مشروعه بالسورة، فسورة التوبة معبّأة بالعنف حسب رأيه. وهذا القتل والدمار يحمل اسم الجهاد ويعد أمراً مقدساً ويكسب عنوان الحقيقة، هذه وجهة نظره وما ينسبه للمؤمنين عندما يقول بأن المؤمنين يضفون على العنف جانب القداسة باسم الحق. فهو يهدف إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه من خلال دراساتها كما يذكر، فهي توفر فضل مناسبة لإعادة تقييم الوحي من خلال أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار، والذي يقصد منه أنه توجد أحداث تاريخية تدخل في ظرف الزمني، وهي ما يسمى بالوحي وهذه التاريخية قد انقضى أمدها ما يعني انقضاء الوحي.

إن القراءات التقليدية ارتكبت جريمة كبرى طبعاً من وجهة نظر أركون لأنها لم تسلّط الأضواء على العنف الموجود في السورة. إن قراءة السورة محاولة تتماشى والتهم التي توجّه إلى الإسلام بأنه دين العنف والسيف. ويعمل أركون على ترسيخ هذه الفكرة في مواطن عدة فهو يقول بأن القرآن رمى المعارضين (المشركين) بكل قسوة في ساحة الشر والسلب والموت دون أي مبرر يذكر، ويقول الرهان الديني هو الذي يشتغل أو يمارس دوره بصفته ديكتاتورية النهاية. وأن القرآن تعامل مع اليهود والمسيح كمخطئين عليهم أن يتراجعوا عن شركهم، وأن البدو رفضوا الجهاد لأنه كان يمارس دوره طبقاً للمجريات المعتادة للصراع الذي يمكن أن يندلع بين الفئات الاجتماعية.

ونسي أركون أن المعركة في مكة لم يشنَّها النبي على قريش، وإنما كانت هي التي بدأته، وعذّبت أصحابه، واضطرته لتركه دياره، كما تجاهل أركون دعوة القرآن لأهل الكتاب ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾[1].

2 ـ يذكر أركون أن في السورة خاصة فريدة لم تفسر حتى الآن وهي عدم الابتداء بالبسملة.

إن أركون يصوّر نفسه وكأنه اكتشف أمراً لم يكن يلتفت إليه الآخرون، وكان عليه أن يراجع كتب التفسير على الأقل؛ فها هو الطبرسي يقول: علة ترك التسمية في أولها قراءة وكتابة للعلماء والمفسرين فيه أقوال؛ أحدها: إنها ضمت إلى الأنفال بالمقاربة، فصارتا كسورة واحدة، إذ الأولى في ذكر العهود، والثانية في رفع العهود، عن أبيّ بن كعب، وثانيها: إنه لم ينزل بسم الله الرحمن الرحيم على رأس سورة براءة لأن بسم الله للأمان والرحمة ونزلت براءة لرفع الأمان بالسيف، عن علي (عليه السلام)، وسفيان بن عيينة، واختاره أبو العباس المبرد[2]. والأرجح هو القول الثاني لأن صيرورتهما كسورة واحدة لا يعني إسقاط البسملة، أليس سورة الضحى وألم نشرح بحكم السورة الواحدة وهكذا الفيل والإيلاف[3]؟ ومع ذلك تقرأ البسملة بينهما.

3 ـ يؤكد أركون على الآية الخامسة من آيات سورة براءة ويبحث فيها في أكثر من موضع وهي ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، ج 5، ص6.

(3) علي بن الحسين المرتضى، **الانتصار**، ص146.

حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

إن ما يستوحيه أركون من هذه الآية دعوتها للقسوة بحق المعارضين (المشركين) وقتلهم دون مبرر.

والعجيب منه أنه يغفل أموراً عدة:

أ ـ الآية التي قبلها والتي بعدها فالآية التي قبلها تؤكد على حرمة العهود التي لدى المسلمين مع المشركين، والآية التي بعدها تثبت حقاً للمشركين، وهو ما لو استجار المشرك بالمسلم فعليه أن يجيره حتى يسمع كلام الله ثم يبلغه مأمنه.

ب ـ إن المشركين لم يكونوا مسالمين وإنما كانوا يعملون بكل ما أوتوا من قوة للقضاء على الإسلام، ومن هنا بيّن القرآن وضعهم في الآية الثامنة: ﴿وَإِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[1]. وقد تكرر هذا المعنى في الآية العاشرة من السورة نفسها أيضاً. أليس هذا مبرراً لمواجهتهم؟

ج ـ ربما ينطلق أركون من منطلق حقوق الإنسان للدفاع عن هؤلاء، وذلك على أساس ما تفيض به الرحمة الغربية ولكن عليه أن يطل على الواقع الموجود الذي يجري في كل يوم جراء عمل دعاة حقوق الإنسان من القتل والذبح، والذين يعتبرهم أركون قدوات التطور والإنسانية.

(1) سورة التوبة: الآية 8.

2 ـ 3 ـ 2 ـ 4 ـ إشكاليات قراءة آية وعلم آدم الأسماء

يعتبر أركون أن القرآن قد استعار هذه الآية من التوراة، فقد ورد في التوراة في سفر التكوين: وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم، وطيور السماء، وجميع حيوانات البرية[1]، ولكن القرآن لم يتعرض إلى التفاصيل كما يرى أركون. ومن الممكن الجواب:

1 ـ إن التشابه في الكتابين لا ينشأ من أن القرآن أخذ من التوراة وإنما المصدر واحد وهو الله سبحانه، فالتوراة وإن حُرِّفت لكنها تحتوي على بعض القضايا التي لم يطلها التحريف.

2 ـ إذا كان التشابه يكوّن مشكلة فمن اللازم أن يرفض النبي الدعوة إلى عبادة الله، لأن الأنبياء السابقين قد دعوا إلى ذلك.

2 ـ 3 ـ 2 ـ 5 ـ إشكاليات قراءة آية الارث

خاض أركون في موضوع الإرث والكلالة وحاول أن يقدم قراءة جديدة يظهر فيها كلمة «يورث» و«يوصي» مبنيتين للمعلوم وعلى خلاف ما هو معروف في القرآن من البناء على المجهول. وقد اعتمد في ذلك على عينات قرأت الكلمتين مبنيتين للمعلوم، وهذا ما يستوقفنا لمناقشته:

أولاً: إن العينات التي يمكن الاعتماد عليها في مجال اللغة ينبغي أن تعبّر عن واقع تلك اللغة، ومن المعلوم أننا اليوم نفقد الأجواء التي يمكن

---

(1) العهد القديم (سفر التكوين): الإصحاح الثاني 20 ـ 21.

أن تعكس حقيقة الكلمة العربية، وذلك نتيجة لتداخل اللغات الذي أثّر على اللغة العربية. وقد حدثت هذه المشكلة من القرن الثاني الهجري، فما بالك والعينات من ضمن القرن الخامس عشر؟! إن اللهجات العامية لم تبق أصالة ونقاوة اللغة الفصحى، كما أن العينات التي اعتمدها ينبغي أن تدرك الفرق في المعنى عند الفرق في القراءة وإلا فمجرد التلفظ لا يكفي.

ثانياً: إن القرّاء العشرة قد اتفقوا على قراءة (يورث) بضم الياء وفتح الراء ونصب كلالة ورفع امرأة[1] وهو المثبّت في المصحف، فلا قيمة للقراءة الشاذة، ومن هنا عدّت قراءة الحسن بكسر الراء في يورث من الشواذ[2].

ثالثاً: بناء على قراءة أركون أي «يورث» بالكسر و«يوصي» مبنية للمعلوم سوف يكون معنى كلمة «كلالة» إما الورثة، أو المال، أو الميت، وهي إما مفعول أو حال، وعليه، فحكم «امرأة» نحوياً حكم كلالة لأنها معطوفة عليها وسننتهي إلى ما يلي:

1 ـ إذا كان معنى «كلالة» الورثة فكلمة «امرأة» تكرار زائد لا معنى له، لأنها من ضمن الورثة فما هو الداعي إلى إفرادها على حدة؟

2 ـ إذا كان معنى كلالة «المال» فسوف تكون المرأة من جملة الميراث، وهذا رجوع إلى عصور الظلمات التي كانت تعد المرأة متاعاً ينتقل بالوراثة.

---

(1) القاضي عبد الفتّاح، **البدور الزاهرة**، ص77.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، ج 3، ص33.

3 ـ أن يكون معنى «كلالة» الميت أي حال من الميت، فسوف تكون المرأة صفة للرجل والمعنى وإن كان رجل امرأة وهذا لا يقبل، إذن قراءة أركون لا معنى لها.

نتائج البحث

ملخص الفصول:

1 ـ في الجزائر كانت ولادة محمد أركون وذلك سنة 1928.

2 ـ درس حتى الجامعة في الجزائر وواصل الدراسات العليا في السوربون بفرنسا ليحصل منها على الدكتوراه.

3 ـ عُين أستاذاً فيها فمارس التدريس 30 سنة.

4 ـ واجه مجموعة أزمات.

5 ـ بدأت رحلته الفكرية من سؤال واجهه منذ أوائل الستينات: كيف السبيل إلى بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والإسلامي.

6 ـ كانت نتيجة البحث القيام ببلورة منهج ومشروع، أما المنهج فهو الإسلاميات التطبيقية وأما المشروع فهو نقد العقل الإسلامي.

7 ـ يؤكد المنهج على:

أ ـ الاهتمام بالطابع العلمي.

ب ـ دراسة الإسلام ضمن منظور إنثروبولوجي.

ويعتمد العقل المنبثق (عقل الإسلاميات التطبيقية) تطبيق المنهجيات الحديثة لدراسة الإسلام. ويتميز بالقواعد التالية:

1 ـ البحث في ما يمكن التفكير فيه مما لم يفكر فيه.

2 ـ شمولية المصادر.

3 ـ تنازع التأويلات.

4 ـ استحالة تأصيل الأصول.

5 ـ التحذير من منظومة أصلية ومؤصلة للحقيقة.

8 ـ حاول أركون على صعيد المشروع نقد العقل الإسلامي فرأى أن العقل الإسلامي انعكاس لواقع التراث الإسلامي ما دعاه إلى دراسته. وبما أن التراث الإسلامي يقوم على القرآن فقد دفعه ذلك لدراسة القرآن.

9 ـ من خلال هذا المنهج يتضح منهج أركون القرآني إذ يقوم بتطبيق الإسلاميات التطبيقية على القرآن.

10 ـ الوحي من منظار أركون تركيبة اجتماعية لغوية وهو معنى يقبل المراجعة، والنقض، والتأويل.

11 ـ يفرق أركون بين النص الشفوي والمكتوب ويعتقد أن الانتقال إلى المكتوب أدى إلى ضياع القرائن وفقدان كثير من الوثائق، فأصبح عرضة للزيادة والنقصان وتحوّل إلى مدوّنة رسمية مغلقة.

12 ـ يعتقد أركون أن القرآن قد دُوّن بعد وفاة الرسول في عصر عثمان ويقايس بينه وبين الأناجيل ليثبت من خلال ذلك أن القرآن قراءة

أنتجها الصحابة كالأناجيل، وأما القرآن الذي نزل على النبي فلم يعد موجوداً.

13 ـ يرى أركون أن النصوص الثانية ـ أي التفاسير هيمنت على النص الأول ـ أي القرآن.

14 ـ يذهب أركون إلى أن القرآن انعكاس للبيئة التي عاشها النبي.

15 ـ يعتقد أركون أن القرآن ليس فوق التاريخ.

16 ـ إن القداسة كما يرى أركون لم تكن منذ البداية وإنما أضيفت على القرآن فيما بعد ولا بدّ من رفعها ليتسنى للناس قراءة القرآن.

17 ـ يقول أركون إنّ القرآن كتاب ذو بنية أسطورية.

18 ـ يعتقد أركون أن القرآن مستقل عن مصدره فلا طريق إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي لأن صلتنا به منقطعة.

19 ـ ينتهي أركون إلى القول إنّ القرآن نص كبقية النصوص البشرية.

20 ـ يؤكد أركون أن القرآن نص يزخر بالمجاز.

21 ـ يؤمن أركون بأن القرآن منفتح على احتمالات متعددة.

22 ـ يختار أركون القول إن القراءة تخلق النص والتأويل نتيجة موضوعية لتفاعل القارئ مع النص.

23 ـ يعتمد أركون في القراءة المناهج الحديثة الغربية كالإنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي، والهرمنيوطيقيا الفلسفية.

24 ـ يذهب أركون إلى أن علوم القرآن وسائط معرفية متحجرة ينبغي فك حجرها المعرفي.

25 ـ يطبق أركون مناهجه على سور الفاتحة، والتوبة، والكهف، وبعض الآيات.

النتائج التي توصل البحث إليها وهي كالآتي:

1 ـ إن الأزمات التي واجهها أركون كان لها تأثير على مسيرته الفكرية.

2 ـ لقد استعار أركون منهج الإسلاميات التطبيقية من بايستيد.

3 ـ إن المناهج التي اعتمدها أوقعته في تناقض وحرتقة.

4 ـ لم يأت بجديد فالمناهج من نتاج الغربيين ولم ينجح في التطبيق عادة ومن هنا لم يتمكن من تطبيقها على القرآن.

5 ـ إن القرآن الموجود اليوم بيد المسلمين هو الذي نزل على النبي وقد ثبت ذلك بالتواتر وخلافاً لما يذهب إليه أركون.

6 ـ إن انتقال النص من الشفوي إلى المكتوب وعلى عكس رأي أركون كان في زمن النبي ودون فاصلة، فلم تفقد القرائن ولم يصبح عرضة للزيادة أو النقصان.

7 ـ إن القرآن وحي السماء وليس نتيجة واقع البيئة خلافاً لما يذهب إليه أركون.

8 ـ إن القرآن وإن نزل في فترة من التاريخ، ولكن لا يعني انتهاء أمده من الناحية التاريخية فهو باق ما بقي الدهر.

9 ـ إن القرآن كتاب مقدس لأنه كلام الله وعلى خلاف ما ذهب إليه أركون من نفي القدسية.

10 ـ إن النص لا يخلقه القارئ ولا يغيب عنه صاحب النص وليس كما يعتقد أركون.

11 ـ توجد حقيقة ثابتة لا تتعدد بتعدد القراءات، فلا يمكن أن تكون جميع القراءات صحيحة. وثمة فرق بين الحجية والحقيقة ولكن لا يختاره أركون.

12 ـ إن في تأصيل الأصول تأصيلاً للأصول علماً أن أركون يعتقد باستحالة تأصيل الأصول.

13 ـ الوحي الذي يتحدث عنه أركون لا يمكن أن يكون الوحي الذي يتحدث عنه الإسلام لأنه لا يفرق بين وحي الأنبياء الإلهيين ووحي الديانات الوضعية.

14 ـ يعتمد أركون الأسلوب الانتقائي في نقل المعلومات ويعمم الأحكام من خلال بعض النتائج.

15 ـ إن محاولة أركون الخروج أو التخلص من نظام فكري قديم دون أن يبالي بانعكاسات ذلك على دينه، وتضامناته التاريخية والثقافية مع طائفته الإسلامية كما يصرح ينتهي به إلى نتائج خطيرة تعني القطيعة مع الإسلام.

المصادر

1 ـ آلستون، گيير، يينگر، ميلتون، ومحمد لگنهاوزن، **دين وچشم اندازهاى نو**، ترجمة: غلام حسين توكلي، ط 2، قم، بوستان گتاب، 1380هـ.

2 ـ محمد علي الأبطحي، **تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي**، ط 2، قم، الناشر: ابن المؤلف السيد محمد، 1417هـ.

3 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، 1378هـ، 1959م.

4 ـ ابن أبي شيبة الكوفي، **المصنف**، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، ط1، بيروت، دار الفكر، 1409هـ، 1989م.

5 ـ ابن الأثير، **أسد الغابة**، بيروت، دار الكتاب العربي، بلا تا.

6 ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بلا ط، بيروت، دار صادر، 1389 هـ، 1966 م.

7 ـ ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، بلا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تا.

8 ـ ابن الجوزي، **زاد المسير**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، ط 1، دار الفكر، 1407، 1987م.

9 ـ ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بلا ط، لبنان، دار الفكر، الناشر دار الفكر، بلا تا.

10 ـ ابن النديم البغدادي، **فهرست ابن النديم**، **تحقيق**: رضا تجدد، بلا ط، بلا مطبعة، بلا تا.

11 ـ ابن تيمية، **دقائق التفسير**، تحقيق: محمد السيد الجليند، ط 2، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ.

12 ـ أبو الفتح ابن جني، **الخصائص**، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، بلا ط، المكتبة التوفيقية، بلا تا.

13 ـ ابن حبان، **الثقات**، ط 1، حيدر آباد الركني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1393هـ.

14 ـ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ط 2، بيروت، دار المعرفة، بلا تا.

15 ـ ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، بلا ط، القاهرة، مطبعة العاصمة، الناشر: زكريا علي يوسف، بلا تا.

16 ـ أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، بلا ط، بيروت، دار صادر، بلا تا.

17 ـ عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ط 4، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تا.

18 ـ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، **تحقيق**: إحسان عباس، بلا ط، لبنان، دار الثقافة، بلا تا.

19 ـ ابن داود، **رجال ابن داود**، تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم، بلا ط، النجف، منشورات مطبعة الحيدرية، 1392هـ، 1972م.

20 ـ محمد بن سعد، **الطبقات الكبري**، بلا ط، بيروت، دار صادر، بلا تا.

21 ـ مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، **تحقيق**: أحمد فريد، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ، 2003 م.

22 ـ ابن عبد البر، **الاستذكار**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م.

23 ـ ابن عبد البر، **الاستيعاب**، ط1، بيروت، دار الجيل، تحقيق: علي محمد البجاوي، 1412هـ.

24 ـ عثمان بن عبد الرحمن، **مقدمة ابن الصلاح**، تعليق وشرح وتخريج: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ، 1995م.

25 ـ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، بلا ط، بيروت، دار الفكر، 1415هـ.

26 ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بلا ط، مكتبة الإعلام الإسلامي، 1404هـ.

27 ـ سليم بن قيس، **كتاب سليم بن قيس**، تحقيق: محمد باقر الأنصاري، بلا ط، بلا مطبعة، بلا تا.

28 ـ إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ، 1988م.

29 ـ عبد الرحمن بن محمد بن معلوف، **تفسير الثعالبي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة، علي محمد معوض، عادل أحمد، عبد الموجود، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418م.

30 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، قم، نشر أدب الحوزة، 1405هـ.

31 ـ نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط5، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م.

32 ـ إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ط2 بيروت، عالم الكتب، 1406هـ.

33 ـ نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م.

34 ـ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، بلا تا.

35 ـ محمد أركون، **الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة: محمود غرب، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2010م.

36 ـ محمد أركون، **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1979م.

37 ـ محمد أركون، **الإسلام والأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990م.

38 ـ محمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة: عادل العواد، ط 3، بيروت، باريس، منشورات عويدات، 1985م.

39 ـ محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، بلا تا.

40 ـ محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمه وتعليق: هاشم صالح، ط 2، بيروت، دار الساقي، 1995م.

41 ـ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1995م.

42 ـ محمد أركون، **العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب**، ط3، بيروت، دار الساقي، 1996م.

43 ـ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996م.

44 ـ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، بيروت دار الساقي، 2002م.

45 ـ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، ط، بيروت، دار الطليعة، 2001م.

46 ـ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996م.

47 ـ محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2001م.

48 ـ محمد أركون، **من الاجتهاد إلى النقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1991م.

49 ـ محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ترجمة: صياح الجهيم، ط1، بيروت، دار عطيه، 1996م.

50 ـ محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر**، ترجمة: هاشم صالح، بلا ط، بيروت، دار الساقي، 1997م.

51 ـ إسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، بلا ط، دار التنوير، 2008م.

52 ـ محيي الدين إسماعيل، **الفكر والمعاصرة**، ط 1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية»، 1989م.

53 ـ الآلوسي، **تفسير الآلوسي**، بلا ط، بلا مطبعة، بلا تا.

54 ـ ابن حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد الموجود، علي محمد معوض و. . .، بيروت، دار الكتب، 1422هـ، 2001م.

55 ـ محمد رضا ايزد يور، **فهم ديني در بستر آگاهيكهاي جديد**، ط2، طهران، هستي نما، 1385ش.

56 ـ أمبرتو إيكو، **العلامة تحليل المفهوم وتاريخه**، ترجمة: سعيد بنگراد، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1428هـ، 2008م.

57 ـ أمبرتو إيكو، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ترجمة: سعيد بنگراد، ط 2، بيروت المركز الثقافي العربي، 2004م.

58 ـ أمبرتو إيكو، **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005م.

59 ـ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تحقيق: أحمد صقر، ط3، مصر، دار المعارف، بلا تا.

60 ـ ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد الحسيني، ط2، مطبعة الصدر، 1406هـ.

61 ـ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، بلا ط، بيروت، دار الفكر، 1401هـ، 1981م.

62 ـ حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي**، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م.

63 ـ إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين**، بلا ط، بيروت، دار إحياء التراث، بلا تا.

64 ـ الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2009م.

65 ـ سعيد بنگراد، **السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات بورس**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005م.

66 ـ يحيي بوعزيز، **الموجز في تاريخ الجزائر**، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995م.

67 ـ عبد الرسول بيات، **فرهنگ واكهكها**، ط1، مطبعة باقري، 1381هـ ش.

68 ـ البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، بلا ط، بيروت، دار الفكر، بلا تا.

69 ـ زينات بيطار، **الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي**، الكويت، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، يناير 1992.

70 ـ الترمذي، **سنن الترمذي**، ط2، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت، دار الفكر، 1403هـ، 1983م.

71 ـ سعد الدين التفتازاني، **مختصر المعاني**، ط1، قم، دار الفكر، 1411هـ.

72 ـ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط1، قم، الشريف الرضي، 1409هـ، 1989م.

73 ـ تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة: ثائر ديب، سورية، دار الحوار، 2000م.

74 ـ الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، 1995م.

75 ـ الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقيق: د. عجيل جاسم النمشي، ط1، بلا مطبعة، 1405هـ.

76 ـ صفاء جعفر، **هرمينوطيقا تفسير الأصل في العمل الفني**، بلا ط، الإسكندرية، منشأة المعارف، 2000م.

77 ـ عبد الله جوادي الآملي، **شريعت در آينه معرفت**، ط2، مطبعة كمان، مركز فرهنگي رجاء، 1373هـ ش.

78 ـ الجواهري، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ، 1987م.

79 ـ مصطفى حاجي خليفة، **كشف الظنون**، بلا ط، بيروت، دار إحياء التراث، بلا تا.

80 ـ الحاكم النيسابوري، **المستدرك**، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشي، بلا ط، بلا مطبعة، بلا تا.

81 ـ محمد الحداد، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2002م.

82 ـ محمد الحداد، **مواقف من أجل التنوير**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005م.

83 ـ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ط2، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة مهر، 1414هـ.

84 ـ علي حرب، **الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة**، ط4، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005م.

85 ـ علي حرب، **نقد النص**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993م.

86 ـ ماهر عبد الحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية**، بلا ط، دار التنوير، 2009م.

87 ـ قصي الحسين، **إنثربولوجية الأدب دراسة الآثار الأدبية على ضوء علم الإنسان**، ط1، بيروت، دار مكتبة الهلال، 2009م.

88 ـ محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، ط3، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ.

89 ـ محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ط1، قم، 1420هـ.

90 ـ نجم الدين الحلي(المحقق)، **معارج الأصول**، تحقيق: محمد حسين الرضوي، ط1، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403هـ.

91 ـ الحسن بن يوسف الحلي (العلامة)، **خلاصة الأقوال**، تحقيق: جواد القيومي، ط1، مؤسسة نشر الفقاهة، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417هـ.

92 ـ الحسن بن يوسف الحلي (العلامة)، **مبادئ الأصول**، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، ط3، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ.

93 ـ محمد حمزة، **إسلام المجددين**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007م.

94 ـ حمودة عبد العزيز، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، رقم 232، أبريل 1998م.

95 ـ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، بلا ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1499هـ، 1979م.

96 ـ ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط4، بيروت، المكتبة الإسلامية، 1391هـ.

97 ـ نايف خرما، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، سبتمبر 1978م.

98 ـ محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، ط2، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1957م.

99 ـ السيد مصطفى الخميني، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط1، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، 1418هـ، 1376ش.

100 ـ أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ط8، بيروت، دار الزهراء، 1401 هـ، 1981م.

101 ـ أبو القاسم الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ط5، بلا مطبعة، 1413هـ، 1992م.

102 ـ الموفق بن أحمد بن محمد المكي الخوارزمي، **المناقب**، تحقيق: مالك الحمودي، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، 1414هـ.

103 ـ عبد الله بن بهرام الدارمي، **سنن الدارمي**، بلا ط، دمشق، مطبعة الحديثة، 1349هـ.

104 ـ أبو عمر الداني، **البيان في عدد آي القرآن**، تحقيق: غانم قدوري، محمد، ط1، الكويت، مركز المخطوطات والتراث، 1414هـ، 1994م.

105 ـ جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد، بلا ط، الدار البيضاء، دار تو بقال للنشر، 2000م.

106 ـ شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، الناشر: دار الكتاب العربي، 1407هـ، 1987م.

107 ـ شمس الدين الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تا.

108 ـ شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: كامل الخراط، إشراف شعيب الأرناؤوط، ط9، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ، 1993م.

109 ـ الرازي، **الجرح والتعديل**، ط1، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الناشر دار إحياء التراث العربي، 1371هـ، 1952م.

110 ـ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، ط2، دفتر نشر الكتاب، 1404هـ.

111 ـ عبد الرحمن رشيد، **مباحث في علم اللغة واللسانيات**، بلا مطبعة، بغداد، 1987م.

112 ـ محمد رضا ريخته گران، **منطق ومبحث علم هرمنوتيك أصول ومباني علم تفسير**، ط1، طهران، نشر كنكرة، 1378ش.

113 ـ بول ريكور، **صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، ط1، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005م.

114 ـ الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: علي شيري، بلا ط، بيروت، دار الفكر، 1414هـ، 1994م.

115 ـ محمد بن عبد الله الزركشي، **البرهان**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1376هـ، 1957م.

116 ـ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط5، بيروت، دار العلم للملايين، 1980م.

117 ـ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، بلا ط،

مصر، الناشر: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البامي وأولاده، 1385هـ، 1966م.

118 ـ محمد الزيبق، وعلي جريشة، **أساليب الغزو الفكري**، ط1، دار الاعتصام، 1397هـ، 1977م.

119 ـ علي زيعور، **الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصرا النهضة والإصلاح**، بلا ط، المكتب العالمي للطباعة والنشر، 1988م.

120 ـ جعفر السبحاني، **الإلهيات**، ط1، بيروت، الدار الإسلاميه للطباعة والنشر، 1409هـ، 1989م.

121 ـ جون ستروك، **البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا**، ترجمة: محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، فبراير، 1996م.

122 ـ ابن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، الناشر دار الفكر، 1410هـ، 1990م.

123 ـ أبو بكر السرخسي، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ، 1993م.

124 ـ إليان سركيس، **معجم المطبوعات العربية**، بلا ط، قم، مطبعة بهمن، الناشر: مكتبة السيد المرعشي، 1410هـ.

125 ـ عبد الكريم سروش، **بسط تجربة نبوي**، ط5، مؤسسة فرهنگي صراط، 1385هـ ش.

126 ـ السمعاني، **الأنساب**، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، ط1، بيروت، دار الجنان للطباعة والنشر، 1408هـ، 1988م.

127 ـ فردينان سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، تعريب: صالح الفرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، بلا ط، ليبيا، الدار العربية للكتاب، بلا تا.

128 ـ جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد المندوب، ط1، لبنان دار الفكر، الناشر دار الفكر، 1416هـ، 1996م.

129 ـ جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور**، بلا ط، بيروت، دار المعرفة، بلا تا.

130 ـ جلال الدين السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، بلا ط، بيروت، دار إحياء العلوم، بلا تا.

131 ـ الشريف الرضي، **حقائق التأويل**، شرح محمد رضا آل كاشف الغطاء، بلا ط، دار المهاجر، بلا تا.

132 ـ أحمد الشلبي، **مقارنة الأديان**، ط4، القاهرة، مطبعة السُّنة المحمدية، مكتبة النهضة المصرية، 1973م.

133 ـ محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، ط1، بيروت دار التوحيد الإسلامي، 1400هـ، 1980م.

134 ـ الشنقيطي، **أضواء البيان**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ، 2001م.

135 ـ الشهيد الثاني، **حقائق الإيمان**، تحقيق: مهدي الرجائي، ط1، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1409هـ.

136 ـ هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 2000م.

137 ـ هاشم صالح، **معضلة الأصولية الإسلامية**، ط2، بيروت، دار الطليعة، 2008م.

138 ـ محمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلامية**، ط1، المطبعة: مؤسسة الدولية، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصيصية للشهيد الصدر، 1421هـ.

139 ـ محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ط3، مطبعة أمير، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، 1425هـ، 2004م.

140 ـ محمد علي الصدوق، **التوحيد**، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، بلا ط، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، بلا تا.

141 ـ محمد بن علي الصدوق، **الآمالي**، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، ط1، قم، مؤسسة البعثة، الناشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، 1417هـ.

142 ـ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ط1، الناشر: ذوو القربي، المطبعة: سليمان زاده، 1385هـ ش.

143 ـ محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، تعريب أحمد الحسيني، بلا ط، بلا مطبعة، بلا تا.

144 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، بلا ط، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، بلا تا.

145 ـ الطبراني، **المعجم الأوسط**، بلا ط، دار الحرمين، 1415هـ، 1995م.

146 ـ علي بن محمد الطبرسي، **الاحتجاج**، تحقيق محمد باقر الخراسان، بلا ط، النجف، الناشر: دار النعمان، 1386هـ، 1966م.

147 ـ الفضل بن الحسن الطبرسي، **تفسير مجمع البيان**، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط1، الناشر: مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1415هـ، 1995م.

148 ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، ط4، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1403هـ، 1983م.

149 ـ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، بلا ط، بيروت، دار الفكر، 1415هـ، 1995م.

150 ـ جورج طرابيشي، **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، ط1، بيروت، دار الساقي، 1998م.

151 ـ الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق أحمد الحسين، ط2، الناشر: مكتب النشر للثقافة الإسلامية، 1408هـ، 1367ش.

152 ـ محمد الطمار، **الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج**، بلا ط، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، بلا تا.

153 ـ الطوسي، **الخلاف**، ط1، قم، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1414هـ.

154 ـ الطوسي، **التبيان**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط1، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1409م.

155 ـ الطوسي، **رجال الطوسي**، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، 1415هـ.

156 ـ الطوسي، **عدة الأصول**، تحقيق: الأنصاري القمي، محمد رضا، ط1، قم، ستارة، 1414هـ، 1376هـ ش.

157 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **الاستبصار**، تحقيق وتعليق: حسن الموسوي الخرسان، ط4، طهران، المطبعة: خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلامية، 1363 ش.

158 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد**، بلا ط، قم، مطبعة الخيام، طهران، الناشر مكتبة جامع كهلستون، 1400هـ.

159 ـ إحسان عباس، **اتجاهات الشعر العربي المعاصر**، الكويت، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، المجلس الوطني للثقافة، فبراير، 1978م.

160 ـ عبد الرحمن طه، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ط1، الغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006هـ.

161 ـ عبد الهادي عبد الرحمن، عرش المقدس: **الدين في الثقافة والثقافة في الدين**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2000م.

162 ـ محمد عجينة، **حفريات في الأدب والأساطير**، ط1، تونس، 2006م.

163 ـ محمد عجينة، **جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة**، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004م.

164 ـ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، بلا ط، بيروت، مؤسسة النعمان، 1410هـ، 1990م.

165 ـ بسام عمار، **اتجاهات حديثة في تدريس اللغة العربية**، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 1422هـ، 2002م.

166 ـ نسيم عون، **الألسنية محاضرات في علم الدلالة**، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2005م.

167 ـ محمد بن مسعود العياشي، **تفسير العياشي**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، بلا ط، طهران، المكتبة العلمية الإسلاميه، بلا تا.

168 ـ العيني، **عمدة القاري**، بلا ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تا.

169 ـ هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007م.

170 ـ الغرناطي الكلبي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط4، بيروت، دار الكتاب العربي، 1403هـ، 1983م.

171 ـ محمد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بلا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ، 1996م.

172 ـ محمد الغزالي، **المنخول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط3، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، 1419هـ.

173 ـ حنا الفاخوري، **الجامع في تاريخ الأدب العربي والأدب الحديث**، ط1، قم، ذوي القربي، 1422هـ.

174 ـ أحمد فتح الله، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، ط1، الدمام، مطابع المدوخل، 1415هـ، 1995م.

175 ـ مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005م.

176 ـ محمد بن عمر الفخر الرازي، **التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)**، بلا ط، بلا مطبعة، بلا تا.

177 ـ محمد بن عمر الفخر الرازي، **المحصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412هـ.

178 ـ محمد بن عمر الفخر الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ، 1987م.

179 ـ الخليل الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، ط2، مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ.

180 ـ عبد الهادي الفضلي، **أصول البحث**، بلا ط، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، بلا تا.

181 ـ شبر الفقيه، **الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إشكالية التأويل**، ط1، بيروت، دار البحار، 2009م.

182 ـ الفيض الكاشاني، **التفسير الأصفى**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ط1، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1418هـ، 1376 ش.

183 ـ علي رضا قائمي نيا، **وحي وافعال گفتاري**، ط1، قم، 1381هـ ش.

184 ـ حسن قاسم كور، **هرمونيك تطبيقي، بررسي همانندي فلسفه تأويل در إسلام وغرب**، ط1، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1384هـ ش.

185 ـ عبد الفتاح القاضي، **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1981م.

186 ـ القاضي الجرجاني، **شرح المواقف**، ط1، مصر، مطبعة السعادة، 1325هـ، 1907م.

187 ـ القرطبي، **تفسير القرطبي**، تصحيح: أبي إسحاق إبراهيم طفيش، بلا ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ، 1985م.

188 ـ القطب الراوندي، **فقه القرآن**، تحقيق: أحمد الحسيني، ط2، مكتبة السيد المرعشي النجفي، 1405هـ.

189 ـ محمد قلعه جي، **معجم لغة الفقهاء**، ط2، بيروت، دار النفائس، 1408هـ، 1988م.

190 ـ علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمي**، تحقيق: طيب الموسوي الجزائري، بلا ط، مطبعة النجف، 1387هـ.

191 ـ **الكتاب المقدس العهد القديم**، بلا ط، الناشر، دار الكتاب المقدس، 1980م.

192 ـ أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم الكلباسي، **الرسائل الرجالية**، ط1، قم، مطبعة سرور، 1422هـ.

193 ـ أبو الهدى، الكلباسي، **سماء المقال في علم الرجال**، ط1، قم، مطبعة أمير، 1419هـ.

194 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، الناشر: دار الكتب الإسلامية، مطبعة حيدري، 1365هـ ش.

195 ـ توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، بلا ط، الكويت، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافيه يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الرقم 168، 1992م.

196 ـ جون ماركوري، **الوجودية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت،

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الرقم 58، 1982م.

197 ـ محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، تحقيق: أبي الحسن الشعراني، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تا.

198 ـ محمد عبد الرحمن المباركفوري، **تحفة الأحوذي**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410 هـ، 1990م.

199 ـ المتقي الهندي، **كنز العمال**، تصحيح وفهرست: صفوة السقا، بلا ط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409هـ، 1989م.

200 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، تحقيق: محمد باقر البهبودي، يحيي العابدي الزنجاني، كاظم الموسوي المياموي، ط2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403هـ، 1983م.

201 ـ مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط2، طهران، انتشارات ناصر خسرو، بلا تا.

202 ـ مجموعة من الباحثين، **الحداثة والحداثة العربية**، ط1، سوريا، دار بترا، 2005م.

203 ـ محمد بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، 1989م.

204 ـ سليمان خالد المخادمة، **بحث الفكر العربي وإشكالية الحداثة**، الأردن، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، م 344، أيار 1999م.

205 ـ علي بن الحسين المرتضى، **الانتصار**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1415هـ.

206 ـ علي بن الحسين المرتضى، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بلا ط، طهران، جامعة طهران، 1346هـ ش.

207 ـ علي بن الحسين المرتضى، **الموضح عن جهة إعجاز القرآن**

(الصرفة)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط2، مشهد، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانه الرضوية المقدسة، 1429هـ.

208 ـ محمد بن عبد الرحمن مرحبا، **انتفاضة العقل العربي**، ط1، بيروت، عويدات، 1994م.

209 ـ محمد مرزاق عبد القادر، **مشروع أدونيس الفكري والإبداعي رؤية معرفية**، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1429هـ، 2008م.

210 ـ محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون**، ط1، بغداد، منشورات الجمل، 2007م.

211 ـ المزي، **تهذيب الكامل**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ، 1992م.

212 ـ المسعودي، **التنبيه والإشراف**، بلا ط، بيروت، دار صعب، بلا تا.

213 ـ محمد هادي معرفت، **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**، ط2، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، 1426هـ.

214 ـ محمد هادي معرفت، **التمهيد في علوم القرآن**، ط2، قم، مؤسسة التمهيد، بلا تا.

215 ـ الجيلاني مفتاح، **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية**، ط1، دمشق، دار النضهة، 1427هـ، 2006م.

216 ـ محمد بن محمد النعمان (المفيد)، **التذكرة بأصول الفقه**، تحقيق: مهدي نجفي، ط2، بيروت، دار المفيد، 1414هـ، 1993م.

217 ـ محمد بن محمد النعمان (المفيد)، **تصحيح اعتقادات الصدوق**، تحقيق: حسين دركاهي، ط2، بيروت، دار المفيد، 1414هـ، 1993م.

218 ـ المقداد السيوري، **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، ط2، بيروت دار الأضواء، 1417هـ، 1996م.

219 ـ المقريزي، **إمتاع الأسماع**، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ، 1999م.

220 ـ ناصر مكارم الشيرازي، **تفسير الأمثل**، ط1، بيروت، مؤسسة البعثة، 1410هـ، 1990م.

221 ـ مير محمدي زرندي، **بحوث في تاريخ القرآن وعلومه**، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، 1420هـ.

222 ـ أبو القاسم الميرزا القمي، **قوانين الأصول**، بلا ط، حجرية، بلا تا.

223 ـ عمارة ناصر، **اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقيا الغربية والتأويل العربي الإسلامي**، ط1، بيروت، دار الفارابي، 1428هـ، 2007م.

224 ـ النحاس، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي الصابوني، ط1، الناشر جامعة أم القرى، السعودية، 1409هـ.

225 ـ ابن شبة النميري، **تاريخ المدينة**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، بلا ط، قم، دار الفكر، مطبعة القدس، 1410هـ، 1368ش..

226 ـ تيودور نولدكه، ترجمة: جورج تامر، ط1، بغداد، الجمل، 2008م.

227 ـ مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، بلا ط، بيروت، دار الفكر، بلا تا.

228 ـ أحميدة النيفر، **النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية**، ط1، دار الهادي، 1425هـ، 2004م.

229 ـ أحمد واعظي، **در آمدي بر هرمنوتيك**، ط5، طهران، پژوهشگاه فرهنگگ وانديشه اسلاميه، 1386هـ ش.

230 ـ رينيه ويليك، **مفاهيم نقدية**، ترجمة: محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، فبراير، 1987م.

231 ـ بول هازار، **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، من مونتسكو إلى ليسنج**، ترجمة: محمد غلاب، ط2، بيروت، دار الحداثة، ك1985م.

232 ـ رون هاليبر، **الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، ترجمة: جمال شحيد، ط1، سورية، الأهالي، 2001م.

233 ـ هتشنسون، **معجم الأفكار والأعلام**، ترجمة: خليل راشد الجيوسي، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2007م.

234 ـ الهيثمي، **مجمع الزوائد**، بلا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ، 1989م.

235 ـ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، بلا ط، بيروت، دار صادر، بلا تا.

236 ـ سعيد يقطين، **النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)**، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2008م.